صائب عبد الحميد

قضايا إسلامية معاصرة



تكامل المشروع الفكري والسياسي

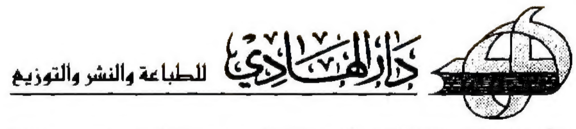
دار الهادي

محمد باقر الصدر

تكامل المشروع الفكري والسياسي

الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م



هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com – URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا إسلامية معاصرة

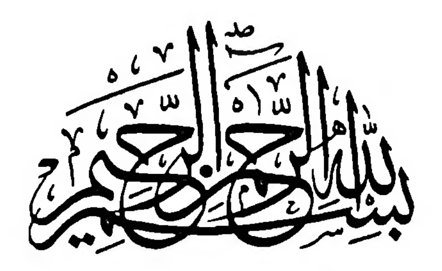
محمد باقر الصدر

تكامل المشروع الفكري والسياسي

صائب عبد الحميد



للطباعة والنشر والتوزيع



تقديم

بعد عشرين عاماً من استشهاده، ما زال الصدر يعني المرجعية الفكرية علىٰ مستوىٰ الفكر الإسلامي المعاصر.. ويعني المرجعية السياسية علىٰ نطاق الفكر والحركة السياسيين في العراق المعاصر..

وما يزال الصدر الإنسان هو الإنسان الأنموذج في القرن الذي عاش فيه..

فالصدر علىٰ مدىٰ ستة أعشار القرن الميلادي العشرين، هو الأنموذج الأول؛ إنساناً، ونابغةً موسوعياً، ومبدعاً، ومجدداً، وقائداً رسالياً، لو لم تكن معظم صفحات حياته مدوّنة معروفة، لكان الرجل الأسطوري في هذه العقود الستة؛ أربعة عاشها مذ عُرف بنبوغه الخارق طفلاً وصبياً، وحتى استشهاده، ثمّ عقدان أعقبا رحيله..

وفي الحساب الدقيق، اجتمع عطاؤه كلّه في عقدين من الزمن عاشهما بين شبابه المبكّر واستشهاده المبكّر..

هما عقدان من الزمن إذن، في حياة مفكّرٍ نابغةٍ فريدٍ من نوعه، مزدحمان بألوان النشاط والهموم، يؤدّي خلالهما دور القائد والمرشد والمنظّرٍ لأهمّ مشروعٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ معاصرٍ، يهدف إلىٰ تحقيق الحكم الذي يقوم على أساس الإسلام.

وهو مع هذا يقدِّم علىٰ معظم الأصعدة فتوحاً علميةً جبَّارة، كساها جميعاً كسوة النظرية المعمَّقة المتماسكة.. فعلىٰ مستوىٰ الأبحاث الفرعية في علم أُصول

الفقه قدَّم الكثير من هذا النتاج الفكري الإبداعي [1].

وعلىٰ مستوىٰ مباحث الدراية يؤسِّس لنظرية «تعويض الأسانيد» لأوَّل مرَّةٍ تأسيساً علمياً متكاملاً [2].

وعلىٰ صعيد الفقه وضع الأسس العلمية المتينة لفقه حيّ، يتجاوز المنحىٰ الفقهي التقليدي «الفقه الفردي» إلىٰ الاتجاه المطلوب للفقه «فقه المجتمع» والذي سيتوفر على أدوات مختلفة تمنحه القدرة على مواكبة المستجدات، والإجابة عن أسئلة الحياة المتطورة، دون تخلّف، لا على صعيد المشكلات الفردية وحسب، بل علىٰ مستوى التقنين الفقهي لقضايا المجتمع والدولة.. وهذا الاتجاه الجديد في الفقه ينبغي له أن يتجاوز الأدوات التقليدية، بل هو لا يتحقق إلّا بالاستناد إلىٰ رؤية نظرية شمولية في كل نواحي الفكر والحياة.. فكان «فقه النظرية» المشروع الحيوي الكبير الذي خاضه الصدر مؤسساً مبدعاً. فأسس للنظرية الإسلامية في أكثر من ميدان، فقدّم مستواه التطبيقي الأوَّل في النظريَّات الإسلامية الشاملة للعمليات الاقتصادية، التي شفعها بمشروعه الفقهي والتنظيري السبَّاق في «البنك اللاربوي في الإسلام».. وهناك بعدهما نظريَّات علىٰ مستوىٰ الحياة الاجتماعية للإنسان، مارس فيها دوره التأسيسي بكلٍّ جدراة..

فهناك: النظرية القرآنية في «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» وانعكاساتها علىٰ الفكر السياسي والنظام السياسي في الإسلام..

والنظرية القرآنية في «سنن التاريخ»..

في هذه الميادين خاض فاتحة عملٍ لمشروع جبَّارٍ يهدف إلىٰ اكتشاف النظرية القرآنية في شتَّىٰ ميادين الحياة.

---

١ ـ راجع: عبدالجبَّار الرفاعي / منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي: ٣١ ـ ٣٢، سلسلة روَّاد الإصلاح (١)، مؤسَّسة التوحيد للنشر الثقافي.

٢ ـ راجع: ثامر العميدي / الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر، مجلّة قضايا إسلامية، العدد الثالث (١٤١٧هـ): ١٠٩ ـ ١٦٨.

وعلىٰ مستوىٰ «نظرية المعرفة» وضع مشروعه التأسيسي الابداعي في «الأسس المنطقية للاستقراء» مدعّماً بأدق برهان، مشفوعاً بتطبيقات واسعة، فكانت النظرية المعرفية التي نحن أحوج ما نكون إليها للخروج من حدود المنطق الأرسطي التقليدي، في صياغة جديدة، حيوية وفعالة، لعلم الكلام الإسلامي، بل ولعلم أصول الفقه وشتىٰ المعارف الإسلامية، من أجل نقلة نوعية إلىٰ أمام، جديرة بتحقيق المزيد من الفتوح المعرفية في هذه الميادين كافة..

لنقف من كلّ هذا علىٰ معالم مشروعٍ فكريٍّ متكاملٍ، يحتلُّ مواضع السبق والتأسيس والابتكار علىٰ امتداد المساحات وتنوُّع الاتّجاهات..

عطاء عقدين، لم تظفر به أُمَّتنا في قرنين!!

صائب عبد الحميد

١ / ذو القعدة / ١٤٢٢هـ

١٥ / كانون الأول / ٢٠٠٢م

المدخل

إلىٰ حياته الشخصية

آيات نابغة.. ومعالم عبقرية

أحببت أن أتعرَّف أكثر علىٰ هذا الطفل الذي يحظىٰ بعنايةٍ وتقديرٍ فائقين من قبل مدير ومعلِّمي مدرسته ـ هكذا تحدَّث معلم نُسِّب إلىٰ هذه المدرسة (منتدىٰ النشر الابتدائية) حديثاً ـ فرحت أرقبه عن كثب، وأقرِّبه إليَّ.. وجدت فيه نبوغاً عجيباً، وذكاءً مفرطاً، يدفعانك إلىٰ الاعتزاز به، ويرغمانك علىٰ احترامه..

لقد كان طفلاً يحمل أحلام الرجال، ويتحلّىٰ بوقار الشيوخ..

كان كلُّ ما في هذه المدرسة دون مستواه العقلي والفكري..

شغوفاً بالقراءة، محبّاً لتوسيع دائرة معارفه..

لا تقع عيناه علىٰ كتاب إلّا وقرأه، وفَقِه ما يحتويه، فيما يعزُّ فهمه علىٰ كثير ممَّن أنهوا المرحلة الثانوية..

كان يقرأ كلَّ شيءٍ.. آداب، علوم، اقتصاد، تاريخ، فلسفة.. كلَّ شيء، ما طرق سمعه اسم كتاب إلّا وسعىٰ إلىٰ طلبه..

جاءني يوماً مبدياً رغبته في أن يقرأ بعض الكتب الماركسية.. تردَّدتُ، خشية أن يتأثَّر بها، فألحَّ، فأرشدته إلىٰ بعض المجلات والكتب المبسَّطة، وهيَّأتها له، فأعادها إليَّ بعد أن قرأها، وهو يقول: أُريد كتباً أكثر موضوعية، وأعمق عرضاً لآراء الماركسية!!

فهيَّأت له ما طلب وأنا أظنُّ أنَّه سوف لا يفقه منها شيئاً.. وبعد أُسبوع واحد أعادها إليَّ وطلب غيرها، فأحببت أن أعرف هل فهم منها شيئاً، هذا الطفل

الصغير؟! وإذا به يدخل في شرح الماركسية طولاً وعرضاً، فأخذت عنه كلَّ ما كان قد غمض عليَّ معناه عند قراءتي لها!!

عجبت لهذا الطفل المعجزة.. إنَّه في الصف الثالث الابتدائي.. يقرأ هذه الكتب المعقَّدة ناقداً متبحِّراً..

ــ والله لولا الأنظمة والقوانين، ولو كانت هنا حكومة تقدِّر النبوغ والكفاءة، لمنحته الشهادة الثانوية بأعلىٰ الدرجات، وفتحت له أبواب الكلِّيات ليختار منها ما يشاء.. هكذا تحدَّث معلِّم آخر له في المرحلة ذاتها ـ معلِّم اللغة العربية.

ــ المعلِّم الأول: وهكذا قال مدرِّسو العلوم الأُخرىٰ، مبدين دهشتهم في نبوغه، خائفين أن يقتله ذكاؤه..

ــ زميل يتقدَّمه بأربع مراحل: وقبل أن يعرفه ذلك الأُستاذ بعام، في سنته الثانية من دراسته الابتدائية، كانت له في زاوية من زوايا المدرسة «حوزة»! هكذا اشتهرت في أوساط الطلَّاب، في كلِّ استراحة بعد كلِّ درس.. يقول تلميذ الصف النهائي في هذه المدرسة: كنَّا نرقبه وهو يتحدَّث إلىٰ المحيطين به، وكلُّهم إصغاء له.. أثارت فضولنا هذه الحالة، ونحن كبار المدرسة وأولئك صغارها، فهممنا عدَّة مرَّات لأن ننظمَّ إليهم، فنتردَّد لفارق السن بيننا.. وجاء ذلك الذي لم أنسه، ولا أنساه، كان يوماً جديداً لم يمرَّ بنا مثله..

اندفعنا وكأنَّنا مقادون صوبه، فإذا بنا نصغي أكثر منهم إلىٰ حديثٍ لم نألفه من قبل، ولا صلة له بدروسنا.. لأول مرَّةٍ سمعنا فيها كلمات مثل: «الماركسية» و«الانتهازية» و«الامبريالية» و«الديالكتيك» وكلمات أُخرىٰ نسيتها، وبعضها أسماء لم نسمع بها من قبل ولم يحضرني منها اليوم سوىٰ اسم «فيكتور هيجو» و«غوته» وغاب عنِّي غيرها..

لقد كان يهيم في حديثه.. ويسبح في فضاءٍ من الخيال.. أو يغوص في بحرٍ لُجِّي يلتقط منه المعاني والألفاظ والأفكار.. كلُّنا نرغب أن نفهم أحاديث هذا الصغير! والعجب لزملائه، فهل يفهمون شيئاً ممَّا يسمعون؟

كنَّا نستزيده، فيزيد.. ونستعيده، فيعيد.. كان أُستاذاً كبيراً في حديثه وفي سلوكه معنا..[1]

فتىً يخترق فضاء الحوزة

بجدارة يتجاوز التقليد التعليمي ويدرس أكثر أبحاث السطح العالي، بلا أُستاذ، في الحادية عشرة من عمره يكتب رسالةً في المنطق، يثير فيها اعتراضات علمية كبيرة علىٰ بعض كتب المنطق.

درس المعالم في الأُصول في الثانية عشرة من عمره في درس أخيه اسماعيل، وكان يشدُّ انتباه أُستاذه وزملائه باعتراضات علمية علىٰ صاحب المعالم، وكان بعض ما يأتي به موافقاً لما أورده صاحب الكفاية في الأُصول علىٰ صاحب المعالم.

هاجر إلىٰ النجف في الرابعة عشرة من عمره ليشبع طموحه العلمي في مركزه الكبير، فعُرف مبكِّراً لدىٰ أكابر أساتذة النجف بالذكاء المفرط والنبوغ العلمي.

قال عنه أُستاذه الأول، أخوه: بلغ سيدنا الأخ ما بلغ في أوان بلوغه!

وكتب في السابعة عشرة من عمره تعليقة علىٰ الرسالة الفقهية للمرجع الشيخ محمَّد رضا آل ياسين، اطلع عليها أُستاذه الشيخ عباس الرميثي، فقال له: إنَّ التقليد عليك حرام!

لكنَّه كان قد أدرك هذا في نفسه منذ سنوات، فانفرد باجتهاده منذ بلغ الحلم، منذ ذلك العمر لم يقلِّد أحداً، وهذا ما أدركه فيه أخوه، أُستاذه الأول.

وهكذا أقرَّت الحوزة العلمية في النجف لفقيه مجتهد في السابعة عشرة من عمره، وكان قبل إقرارها مجتهداً..

وفي الثامنة عشرة من عمره كتب «فدك في التاريخ» دراسة تاريخية راقية،

---

١ ـ بتصرُّف كبير، عن: مقدمة السيد كاظم الحائري علىٰ كتابه (مباحث الأُصول) ص٣٣ ـ ٤١، وحديث المعلم نشرته مجلة (صوت الأُمَّة) / العدد ١٣ ـ السنة الثانية / رجب / ١٤٠١هـ. أمَّا الطالب المتحدِّث فهو الأُستاذ محمَّد علي الخليلي، صاحب كتاب (هكذا عرفتهم).

مشحونة بأبحاث فقهية عالية، فكان شهادة لمؤرِّخ خبير، وفقيه مجتهد، وبليغ ذي بيان رفيع، لا يظنُّ قارؤه أنَّ صاحب هذا الكتاب دون الأربعين سنة.

قبل المدرسة

«ليس في ذاكرتي شيء، عن أبي.. إلَّا صورة غير واضحة.. فأنا بحكم من لم يرَ أباه»[1].

يتيماً دخل المدرسة الابتدائية، محمَّد باقر الصدر..

له ثلاث سنين وسبعة أشهر يوم توفِّي والده، حيدر بن إسماعيل الصدر..

والذي بين مولد حيدر بن إسماعيل الصدر في جمادىٰ الآخرة ١٣٠٩هـ بسامرَّاء، وبين وفاته مرجعاً من مراجع الشيعة في ٢٧ جمادىٰ الآخرة من سنة ١٣٥٦ هـ بالكاظمية، سبع وأربعون سنة، لا غير.. ومنذ عنفوان شبابه أصبح من العلماء المرموقين المشار إليهم بالبنان..

وهكذا قصيرة هي أعمار العباقرة.. وسيكون عمر ولده أقصر.. يأتيه القصر من جهتين.. ذكاء بلا نظير، وفداء بلا حدود..

ستلمُّه، مع أخيه الأكبر إسماعيل (ولد ١٣٤٠هـ) وأُخته الأصغر آمنة (ولدت ١٣٥٦) أُمُّهم الزاهدة، بنت المرجع الكبير عبدالحسين آل ياسين.

وقبل أن يكونوا في كنف أخوالهم الكبار: محمَّد رضا آل ياسين، كبير الفقهاء المجتهدين.. وراضي آل ياسين، العالم الكبير، والكاتب ذو البيان الرشيق[2].. ومرتضىٰ آل ياسين، مرجع التقليد الشهير.

قبل أن يكون الأُخوة الثلاثة وأُمُّهم في رعاية أخوالهم، تقول أُمُّهم: كنَّا أكثر

---

١ ـ من كلام السيد محمَّد باقر الصدر / النعماني :٤٣.
٢ ـ هو صاحب كتاب «صلح الحسن» ومؤلَّفات أُخرىٰ.

من شهر بعد وفاة أبيهم حائرين في لقمة العيش[1]..

ومَنْ كان الأب الراحل الذي لم يخلِّف لأُسرته الصغيرة ميراثاً؟

لقد كان مرجعاً من مراجع التقليد في العراق!!

كثير أولئك الذين يحملون علوماً جمَّة.. ولكن قليل منهم فقط الذين يتمثَّلونها سلوكاً.. ولا يرتزقون بها..

والعفَّة والورع تورَّثان أحياناً..

وهو خير ميراث سيحيا به الأُخوة الثلاثة.. ثُمَّ يورِّثونه من جديد لخلفهم الآتي..

وهذه من سنن الله في عباده..

مجدٌ يتصاعد في السماء، كلَّما اقترب التراث من الأرض.. وشأن يغور تحت القاع، كلَّما تكدَّس التراث وتصاعدت القصور صوب السماء..

قليلاً في أجواء الأُسرة

ليس يهون توديعها.. وأشدُّ من ذلك أن تمكث معها طويلاً..

الصدق والفقر توأمان في هذه الدنيا، توأمان لهما توائم أُخرىٰ.. شرفٌ وإباء.. مجدٌ وحسَّاد..

توائم سنراها تأتلف تحت سقف واحد..

لكنه ليس إلَّا السقف الذي لا يحجبها عن ماء السماء..

وعلىٰ مهاد واحد.. لكنَّه المهاد الذي لا يحبِّب إليك الجلوس عليه، بله الاسترخاء! وعلىٰ مائدة واحدة، مائدة ليس عليها غير رغيف الخبز وشربة ماء.. خبز في أحسن أحواله لا يابس ولا عَفَنٌ فيه.. وليكن ماؤك بعد ذلك ماء الفرات العذب.. أو دجلة الريَّان..

---

١ ـ الحائري / مصدر سابق :٢٨، محمَّد رضا النعماني / الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار :٣٨.

أرأيت كيف مات «حيدر» ولم يترك لعياله وجبة طعام!!
لقد ورث التوأمان، الصدق والفقر، من أبيه «إسماعيل»!!
فمن أولىٰ بذلك الميراث كلِّه من «محمَّد»؟!
وهل سيشاطر «محمَّداً» ميراثه قبل «آمنة» أحد؟!
أسماء ومسمَّيات.. أنزل الله بها كلَّ سلطان..

عجباً.. هل صار حديثي فيهم شعراً!! لم أقصد ذلك أبداً، أبداً، ومنذ زمن كنت هجرت الشعر.. ونسيت فنَّه وقوافيه.. ونسيت أسماء الشعراء.. ألم أقل لك أنَّ الوداع عسيرٌ، جدُّ عسير..

وأنا علىٰ وعدي، ألَّا أُطيل المقام ها هنا.. فليس في قلبينا موضعٌ لآه، وبكلِّ قسوةٍ سأقهر نفسي علىٰ أن أُغادر النَغَم.. وأُعلِّلها بأنِّي أكتب التاريخ..

فليس في القلب بَعدُ نياطٌ تهتزُّ علىٰ نَغَم.. غير أنِّي في التاريخ أُلفي ألفَ عزاء..

كان المرجع الكبير، السيد صالح الصدر قد توفِّي بعد رأس القرن الثالث عشر الهجري، في سنة ١٣١٧هـ، وقد خلَّف ولده محمَّد بن صالح، الشهير بصدر الدين الصدر (١١٩٣ ـ ١٢٦٤هـ) آيةً في الذكاء تبهر العقول، ونادرةً من نوادر الدنيا، ففي السابعة من عمره كتب تعليقة قيِّمة علىٰ (قطر الندىٰ)! وتقدَّم في الشعر والأدب تقدُّماً مذهلاً، حتىٰ قال بعض شعراء عصره: إنَّه أشعر من الشريف الرضي..

وفي الثانية عشرة من عمره (١٢٠٥هـ) كان يواظب علىٰ حضور دروس المرجع الأعلىٰ الوحيد البهبهاني.. وفي الثالثة عشرة من عمره كان مجتهداً بحقٍّ، ولم يكن قد بلغ سن التكليف.. وأُجيز (رسمياً) بالاجتهاد في السابعة عشرة من عمره (١٢١٠هـ)!

عابد، خاشع، بكَّاء.. مازالت لكلماته وحالاته في المناجاة طعمها الرائق عند من عرفها.. أصبح المرجع الأكبر الذي تخرج من درسه مراجع كبار، أشهرهم: المجدِّد الشيرازي، والشيخ الأنصاري.

ثمَّ خلَّف ولده إسماعيل (١٢٥٨ ـ ١٣٣٨هـ) الذي سيكون هو المرجع الكبير

في زمانه.. فقد خَلَف المجدِّد الشيرازي في المرجعية بسامرَّاء، قلعة العلم يومها، ثُمَّ ارتحل إلىٰ كربلاء، فارتحلت القلعة معه.. فلمَّا غادرها إلىٰ الكاظمية للتداوي، توفِّي هناك، فدفن في الكاظمية بين أبناء عمومته، في مقبرة صغيرة خاصة بآل الصدر.

العفَّة آيته.. كتم نفسه وغيَّب اسمه علىٰ أُستاذه الكبير، المجدِّد الشيرازي، الذي كان تلميذاً لوالده صدر الدين..

أصرَّ أن يبقىٰ في حوزته مجهولاً، خشية أن يحيطه أُستاذه بعناية خاصة!!

والفقر علامته.. عسيرةٌ أيامه، يعيش الفاقة كأي واحد من ضعاف الفقراء والمحتاجين..

ثمَّ العفَّة الفائقة دعته أن يعاهد الله ألَّا يقترض من أحدٍ مبلغاً لسدِّ حاجة.. وطوىٰ أيَّامه علىٰ تلك الحال، ومرضت والدته العجوز، وهو لا يملك أُجور الطبيب وثمن الدواء.. ذهب إلىٰ حرم أمير المؤمنين، وهو علىٰ عهده.. فساق الله إليه رزقه من حيث لا يحتسب، علىٰ يد رجلٍ جاء يحمل مالاً نذره لسيد علويٍّ، فرأىٰ هذا السيد وهو لا يعرفه فعرض عليه نذره، ووضع المال بين يديه.. صدق مع الله، فصدق الله معه وعده، ووعده الحقُّ..

كان هذا ابناً لاثنين من مراجع التقليد علىٰ التوالي..

فاعرف كيف كان يعيش آباؤه.. لتعرف كيف مات ولده «حيدر» وهو مرجع، وابن لثلاثة مراجع علىٰ التوالي، ولم يخلِّف لعياله زاد ليلة واحدة!![1]

ابناً لتلك الأُسرة كان محمَّد باقر الصدر.

محمَّد باقر الصدر الذي أمضىٰ ردحاً من حياته لا يزيد قوت يومه علىٰ قطعة صغيرة من الخبز، ولا شيء معه.. فقيل له في ذلك، فقال: «إنَّ الذي يستطيع أن يعيش علىٰ قطعة صغيرة من الخبز أياماً عديدة لهو قادر علىٰ أن يستمر إلىٰ آخر

---

١ ـ راجع سيرهم في مقدمة مباحث الأُصول (مصدر سابق) :١٦ ـ ٣٢، والنعماني / مصدر سابق :٢٧ ـ ٤٠.

العمر كذلك.. فأنا اليوم لا أخشىٰ من الفقر، ولا أخاف من الجوع»[1].

وهو المرجع ابن مراجع أربعة علىٰ التوالي، يفارق الدنيا ولا يخلِّف لعياله ميراثاً يذكر، بيتاً هو أشبه بالبيوت الخربة من بقايا الأقدمين..

إنَّهم شهود، وأيُّ شهود، علىٰ أقرانهم الذين ليس لهم إلَّا جزء ممَّا كان لتلك الأُسرة من مجدٍ ورئاسة، ثُمَّ تراهم يُخيَّل إليهم أنَّ ما يساق بين أيدي آبائهم من أموال المسلمين إنَّما هو ملك مشاع لهم، يرتعون به رتع المواشي في مزارع لا أهل لها ولا نواطير تحرسها.

وليس آباء الصدر وحدهم كانوا مراجع دينيين، بل أخواله أيضاً الذين في كنفهم عاش منذ صغره..

ويقول النعماني: من العجيب أنَّ السيد الشهيد يتصل بجده الإمام موسىٰ الكاظم إمَّا بمجتهد أو عالم فاضل، فكلُّ رجال هذه الأُسرة علماء أفاضل، أو مراجع كبار..[2]

عاش معه أخوه الأكبر، «إسماعيل» قصير العمر شأنه شأن أبيه، عاش ثمان وأربعين سنة، لا غير، بين ١٣٤٠هـ عام مولده في الكاظمية، و١٣٨٨هـ عام وفاته في النجف، فقيهاً، أُصولياً، مفسِّراً، رجالياً، طبع القليل من كتبه: محاضرات في تفسير القرآن، وتعليقة علىٰ كتاب التشريع الجنائي الإسلامي، وبقيت سائر كتبه مخطوطة.

وأُخته «آمنة» وهي الصغرىٰ، ولدت سنة وفاة أبيها (١٣٥٦هـ) لازمت أخاها في سيرته العلمية والجهادية، فكانت المرأة الأولىٰ في العراق في وعيها الديني والسياسي ونتاجها الثقافي، داعيةً كبيرة ذات تأثيرٍ لا نظير له، أديبة متفوِّقة، تركت أحد عشر كتاباً مطبوعاً، كانت ولاتزال الرافد الأول للنساء في العراق بالدرجة

---

١ ـ النعماني / مصدر سابق: ٤٤.

٢ ـ النعماني / مصدر سابق: ٤١ ـ ٤٢.

الأولىٰ.

نصرت أخاها أعزَّ نصرٍ إثر اعتقالاته، واعتُقلت عقيب اعتقاله الأخير لنشاطها المؤثِّر وأُعدمت معه [1].

وللأُسرة شأن سياسي رفيع

قبل أن يقود الشهيد الصدر جهاداً سياسياً، كان لأُسرته أثر كبير في الأحداث السياسية نابع من موقعها الديني والاجتماعي.

كتبت المس بيل، المندوبة البريطانية في العراق، إلىٰ وزارة الخارجية البريطانية تقول:

ــ هناك مجموعة من هؤلاء الذوات في الكاظمية، المدينة المقدَّسة الواقعة علىٰ بعد ثمانية أميال من بغداد، المتطرِّفة في إيمانها بالوحدة الإسلامية، والمتشدِّدة في مناوءة الانجليز، في مقدِّمة هؤلاء «أُسرة الصدر» التي قد تكون أبرز أُسرة عرفت بالتعليم الديني في العالم الشيعي كلِّه [2].

وكان من أقطاب هذه الأُسرة «محمَّد الصدر ١٨٨٧ ـ ١٩٥٦» صاحب الدور السياسي المباشر، بعد دوره الديني والاجتماعي الكبير.. أحد الأقطاب الذين يعود لهم الفضل في شحذ الشعب العراقي ضد الانجليز وتوجيه ثورة العشرين الخالدة.

حنَّا بطاطو كتب عن أولئك الذين استقبلوا الغزو الانجليزي برضىً، وراحوا يمهِّدون له في البلاد، ثُمَّ انتقل إلىٰ الحديث عن الفريق الآخر المخالف، فقال:

ومن الناحية الأُخرىٰ فإنَّ محمَّد الصدر وهو سيد عالم شيعي من سامراء، وأحمد داود وهو سيد عالم سني من شرقي بغداد، ويوسف السويدي وهو

---

١ ـ كاظم الحائري / مصدر سابق : ٣٠، محمَّد الحسيني / الإمام الصدر سيرة ذاتية : ٥٧ ـ ٥٨ ـ بحث في كتاب (محمَّد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره) لنخبة من الباحثين ـ دار الإسلام ـ ط ١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢ ـ محمَّد الحسيني / مصدر سابق : ٥١.

قاضي شرعي سني سابق في الكرخ، وكلُّهم من ذوي الدخل المتوسط، وإن كانوا في منزلة رفيعة، مارسوا نفوذهم علىٰ العامَّة في العاصمة ضد الانجليز، وشاركوا بنشاط في تحريض العشائر علىٰ الثورة، وتحت رعاية هؤلاء جرىٰ الكثير من المؤاخاة بين السُنَّة والشيعة في سنتي ١٩١٩ و١٩٢٠ من خلال اجتماعات دينية سياسية عُقدت في مساجد بغداد، وهو حدث لم يسبق له مثيل في تاريخ العراق[1].

ترأس محمَّد الصدر حزب «حرس الاستقلال» الذي تأسَّس في شباط عام ١٩١٩م.

انتخب عضواً في مجلس الأعيان منذ دورته الأولىٰ عام ١٩٢٥م، وأصبح رئيساً لهذا المجلس في معظم دوراته.

رأس وزارة العراق إثر الاضطرابات التي حدثت آخر أيام وزارة صالح جبر، الذي وقَّع مع الانجليز معاهدة بورتسموث، في ١٥/كانون الثاني/١٩٤٨، التي تُجدِّد ربط العراق ببريطانيا لمدة عشرين سنة أُخرىٰ.

تقلَّد محمَّد الصدر رئاسة الوزارة في ٢٩ كانون الثاني نفسه، بإيحاء من الأحزاب الوطنية، التي كانت قد أعدَّت قائمة بأهمِّ مطالب الشعب، فسعىٰ إلىٰ تحقيق هذه المطالب كلِّها في فترة قياسية.

ـ أعلن في أول شباط ـ بعد يومين من تشكيل الوزارة ـ عن تشكيل لجنة للتحقيق في حوادث الاضطرابات وتعيين المسؤول عن إطلاق النار.. وأطلق سراح السجناء من المتظاهرين.

في اليوم التالي، ٢ شباط، أعلن رفض حكومته لمعاهدة بورتسموث، وأبلغ الحكومة البريطانية بذلك، الأمر الذي لا يقلُّ أهميةً عن إعلان الاستقلال التام من الوصاية البريطانية، فسعت بريطانيا مع الملك وحواشيه إلىٰ إثارة الفتن والبلابل لإرباك وزارته.

---

١ ـ حنَّا بطاطو/العراق ١:٢٠٤ ـ ترجمة عفيف الرزَّاز، مؤسَّسة الأبحاث العربية ـ ط١ ـ ١٩٩٠م.

ــ حقَّق المطلب الجماهيري بحلِّ مجلس النوَّاب، والتمهيد لانتخابات حرَّة لمجلس جديد.

وأخذ علىٰ ذلك الموافقة الملكية في ٢٢ شباط، وسعىٰ لإنجاز الانتخابات في حزيران.

ــ منح الحرية للصحافة، ومنح الأحزاب حرِّيتها في ممارسة أنشطتها السياسية.

ــ في وقته اندلعت أوَّل حربٍ بين العرب والكيان الصهيوني، فأصدر مرسوماً بإرسال قواتٍ عراقيةٍ إلىٰ فلسطين.

ــ وفي ١٥ حزيران انتهت الانتخابات النيابية للمجلس الجديد، فوجد السيد محمَّد الصدر أنَّه قد حقَّق جميع المطالب المرفوعة باسم الشعب، فقدَّم استقالته في اليوم التالي مباشرة، ١٦ حزيران ١٩٤٨، وعاد إلىٰ مجلس الأعيان حتىٰ توفِّي عام ١٩٥٦[١].

ــ السيد الشهيد محمَّد باقر يحكي شيئاً عن صلته بالسيد محمَّد الصدر وذكرياته معه، فيقول: «كان المرحوم السيد محمَّد الصدر يصطحبني معه الىٰ مزرعته خارج بغداد علىٰ ظهر جوادٍ له، فكان يمنِّيني بمنصب كبير في الدولة وبحياة ناعمة مرفَّهة إن أنا واصلت دراستي في المدارس الحكومية. فقلت له: إنَّ حياة الحوزة والدراسة فيها هي خياري الوحيد، وإنَّ قناعتي في ذلك تامَّة، رغم حاجتي للمال»[٢].

❊ ❊ ❊

---

١ ـ سليم الحسني / رؤساء العراق (١٩٢٠ ـ ١٩٥٨) : ٣٤٥ ـ ٣٥٣، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١ ـ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٢ ـ النعماني / مصدر سابق : ٤٤.

المشروع الفكري

ـ حركية الفكر

ـ نظرية المعرفة

ـ الفقه الاجتماعي والنظرية الإسلامية

ـ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم

حركية الفكر

مدخل

بين الاتِّباع والتقليد، وبين الإبداع والتجديد، بون شاسع في عالم الفكر، تظهر علىٰ طرفيه صورتان متغايرتان للفكر البشري في الجوهر والمظهر والعطاء.

والفكر الإسلامي منذ عهد الانحطاط مُني بذهنية التقليد والاتِّباع، فلم يتجاوز الخَلَف حدود الدوائر التي رسمها السَلَف، فأسقطوا عامل الزمان والمكان، وتجمَّد الزمان عند نهاية القرن الخامس، ومهما تمدَّد فلا يجاوز القرن السابع للهجرة.

ومن الطبيعي أن نشهد ضموراً في الفكر والإبداع وتدهوراً حضارياً شاملاً مصاحباً للانحطاط السياسي والثقافي والتفكُّك الأمني الذي مُنيت به الدولة الإسلامية أواخر العهد العبَّاسي.. ومن نتائج الضمور والانحطاط؛ الانشداد الفائق لعصور ما قبل الانحطاط، عصور النهضة والعطاء، انشداداً يبلغ في أغلب الأحيان درجة التقديس، ليصبح النتاج الفكري لتلك العصور المصدر التشريعي الأهمَّ الذي يُفسَّر علىٰ ضوئه الكتاب والسُنَّة! ليصبح ذلك النتاج ليس محوراً للفكر فقط، بل حدوداً له أيضاً في أغلب الأحيان، فيتحوَّل إلىٰ ثابت فوق تاريخي، تُهمل معه كلّ العوامل التاريخية التي أسهمت في إنتاجه، فلا يُقرأ علىٰ أنَّه إنتاج مرحلةٍ تاريخية، مواكباً للتطور الحضاري وحركة الوعي في زمانه، مجيباً علىٰ أسئلة الحياة التي كان يعيشها، بل يقرأ علىٰ أنَّه التفسير الأوحد والأكمل للإسلام، علىٰ امتداد الزمن، كلّ الزمن، أُنتج مجرَّداً عن المتغيِّر الزماني والمكاني، أنتجته عقول كانت تعيش فوق

الزمان والمكان، عقول أصبحت وفق هذا التصور تمثل آلهة الفكر، وإن تفاوتت في سلطانها نسبياً! وكأنَّ سذاجة العقل البشري ملازم أكيد لضعفه وتدهوره وانحطاطه، والأمر كذلك تماماً. فالسذاجة ليست ذات حدٍّ ثابت ولون واحد لننسبها إلىٰ مرحلة من مراحل التاريخ البشري دون غيرها. فالسذاجة تعني كلَّ تبسيط مفرط إلىٰ حدِّ السطحية، كما تعني الاتّكاء علىٰ تصورات لا قيمة لها ولا تصمد أمام النقد، يركِّب منها صاحبها مقدّمات ويعلِّق عليها نتائج، تأخذ في نظره قيمة الاستنتاجات المنطقية اليقينية، مع أنَّ النتيجة خرافة، قامت علىٰ مقدِّمات فارغة من أيِّ محتوىٰ، لا حقيقة لها ولا واقع..

واستبعاد المتغيِّر التاريخي وأثره في النتاج الفكري واحد من مظاهر السذاجة في العقل البشري.

ولا يُتصوَّر أنَّ مواجهة هذه الذهنية السطحية هي دون مستوىٰ الثورة، بل هي الثورة بعينها في عالم الفكر، وخير شاهدٍ علىٰ ذلك حجم التضحيات التي يقدِّمها روّاد الإحياء والتجديد الفكري، علىٰ مستوىٰ السمعة والأموال والأنفس.. إنَّها ثورة من سنخ ثورات الأنبياء التي تنصبُّ في مراحلها الأُولىٰ علىٰ مواجهة سطحية العقل البشري ومغالطاته وهيامه في التقليد اللا واعِ لآثار أسلافه.

والمطلوب من الإحياء والتجديد في الفكر الإسلامي ليس هو الاستهانة بالتراث الإسلامي وتجاهله، وإنَّما الخروج من ذهنية «ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان» إلىٰ الذهنية الفعَّالة المنتجة، التي تعيش زمانها ومكانها، وتعي معامل التغيُّر والتطوُّر الحياتي بعمق.. التمييز بدقَّة بين الثابت والمتغيِّر في الإسلام.. الفصل بين ما هو مقدس، فوق تاريخي، في ذاته، وبين ما هو تاريخي ولكن أضفت عليه ذهنية التقليد والاتِّباع صفة القداسة ومنحته سمة الثبات.. التمرُّد علىٰ العقلية «الاستصحابية» والاندفاع نحو تفعيل العقل من أجل تنوير النصِّ الشرعي، ثُمَّ تجسير العلاقة بينه وبين الواقع المتغيِّر باطِّراد..

ومن هنا سيحتفظ التراث الفكري الإسلامي بقيمته، دليلاً ومرشداً، إلىٰ طرق

التعامل مع النصِّ الثابت بعد تغيُّر ظروفه، من خلال استيعاب دلالاته وغاياته ومقاصده، بحثاً عن إجابات الشريعة وأدواتها ووسائلها في إصلاح الواقع المعاصر، والتأسيس للمستقبل.

هذا بدلاً من أن يتحوَّل تراثنا الضخم إلىٰ قيدٍ ثقيلٍ علىٰ العقل الإسلامي، وغلٍّ وخيم يجرُّه إلىٰ الوراء، الوراء، بعكس اتِّجاه الزمن، غريباً علىٰ لغته وأدواته.

وأصعب من الإطاحة بطاغية، الإطاحة بالذهنية المتكلِّسة وتغيير متبنَّياتها وركائزها.. لذلك كان الأنبياء أصعب مهمةً من الملوك الفاتحين، ومن العسكر الثائر لقلب نظام الحكم.

لقد حطم الإسلام صناديد الشرك، وبسط نفوذه علىٰ أرض الجزيرة منذ عهد النبيِّ ﷺ ولكن مايزال يداري رواسب جاهلية ترسَّخت في الأذهان!

هنا تكمن قيمة جهاد الفكر، في الإحياء والتجديد والإبداع، ومن هنا تبرز أهميته الفائقة..

غير أنَّ الناس، كلَّ الناس، مازالت تشغلها قعقعة السيوف عن بريق الفكر ونداه. فلمَّا لم يشهر جمال الدين الأفغاني سيفاً، ظلَّت الأُمَّة تجهله حتىٰ بعد وفاته بعقودٍ من الزمن، لكنَّها استفاقت علىٰ فكره بعد الزمن الطويل، ثُمَّ مازالت تستلهم منه وتستنير به.

وتجربتنا مع الصدر من نوع آخر علىٰ قدر من التشابه. فالصدر قدح الفكر وسلَّ السيف في آنٍ واحد، فمالت الناس ـ العراقيون خاصَّةً، إسقاطاً لواقعهم السياسي والاجتماعي ـ مع كفَّة السف، ومازالت، لأنَّ ميدانهم مازال ضامئاً لذلك السيف.. وتأخَّر الفكر في المرتبة الثانية. فمازال الاستلهام منه محدوداً للغاية، رغم ضخامة المدَّعىٰ.. ومازالت الاستنارة به دون ما ينبغي بكثير، رغم كثرة المزاعم..

فهذه ميادين الفكر التي شقَّها مازالت علىٰ حالها، كما غادرها، رغم حاجتنا الماسَّة إليها، فالحقُّ، كل الحقِّ، أنَّنا لا نملك سواها سبيلاً إلىٰ مواجهة الواقع المعاصر، والكشف عن صورة الإسلام الناصعة؛ منهجاً متكاملاً للحياة، ودستوراً

شاملاً للعمل.

إنَّنا مع الصدر نعيش الإسلام الحيَّ القادر علىٰ بناء واقع معاصر وفق المنهج الإسلامي، قادر علىٰ إثبات الوجود، والتحدِّي، بين أُمم تتسابق في عالم التكنلوجيا والحياة المدنية المعقدة.

نعيش في الفكر مبادئ خلَّاقة قادرة علىٰ تحصيل المعرفة الحقيقية، غير الموهومة أو المصطنعة.

مع الصدر نعيش حركية الفكر وحيويته، نعيش الإبداع والتجدُّد، نعيش المعاصرة، ونعيش ثروةً هائلةً من التأصيل النظري ـ وفي كلِّ هذا تجده سابقاً، غير مسبوق.

لقد أدرك الصدر قيمة الفكر وغاياته، بموهبة ولياقة، لا بتعليم، فقدح زناد الفكر، وفكَّ عقاله، وأطلقه من أسر الذهنية التقليدية المنكمشة، بعد أن قدَّم لهذه الذهنية تفسيرها التاريخي، معلناً عن أنَّها قد فقدت مبرراتها منذ زمن طويل، وأنَّ التاريخ قد تجاوزها كثيراً..

فغادرها بثقةٍ وشجاعة، وتخطَّاها بجدارة أهَّله لها مخزون معرفي كبير توفَّر عليه واستوعبه بوعيٍ وبصيرة.. أدرك أنَّ الحياة المعاصرة هي المحكُّ الذي يميِّز المفكِّر الحقيقي عن غيره، والعالم الذي استوعب رسالة الإسلام وأهدافها، عن آخر تجمَّد عند حرفيات مفرداتها، والمفكِّر الذي يعي حقيقة أنَّ «الإسلام يقود الحياة» ويجسِّد هذا الوعي عملياً في الواقع، عن آخر يدرك من الإسلام أحكاماً فردية في العبادات والمعاملات، وأفكاراً تجريديةً لا علاقة لها بواقع الحياة ومتغيِّراتها.

من أجل ذلك وفَّر القسط الأعظم من حياته في تجسير العلاقة بين الإسلام وبين الواقع المعاش، من خلال اكتشاف أُطروحة الإسلام ونظرياته؛ علىٰ صعيد الفكر والمعرفة، وعلىٰ صعيد الدولة ومشروعها، وعلىٰ مستوىٰ البنىٰ الأساسية لمجتمع متحضِّر.

فاتَّسمت دراساته، بعد العمق والأصالة، بالشمول، والمعاصرة، والحركية،

والإبداع، إضافةً إلىٰ التأصيل النظري «تخطِّي فقه الأحكام إلىٰ فقه النظريَّات» الذي مثَّل الذروة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

في الصفحات القليلة الآتية سنقف علىٰ صورٍ من معالم هذا النتاج الثر، بعد وقفةٍ قصيرةٍ علىٰ العلاقة بين حركته هذه وبين الواقع المعاش، تعيننا أكثر علىٰ معرفة هذا الرجل العملاق.

حركية الفكر

الفكر الحيُّ هو الفكر الذي يحيا زمانه؛ يعيش حاجاته، يحاور مشكلاته، يجيب علىٰ أسئلته، يملأ فراغاته، ويثبت أمام تحدِّياته، ليأخذ بزمامه إلىٰ نافذة غده.. بهذا يكتسب الحياة، وبهذا يتميَّز علىٰ نتاج كثير متراكم لم يتعرَّف من زمانه علىٰ شيء، بل مازال يحاور أهل القرون الغابرة، بأدواتهم هم، يشاركهم في حلِّ مشكلاتهم التي مضت عليها القرون، بل إنَّ من ذوي الفكر والأثر من أفنىٰ عمره يعيش مع الغابرين، بأدواتهم، دون أن يعالج واحدة حتىٰ من مشكلات أولئك الغابرين أنفسهم..

الحياة تسأل، فلا تُمهل، وتتراكم أسألتها، فيتراكم أمامها العجز، فلا مناص من الانزواء، وإشغال النفس ومَنْ حولها عن دويِّ هذه الأسئلة، ثُمَّ لتسكن النفوس إلىٰ ما هي فيه، راضيةً، مطمئنة، وعمَّا قليل سيغلب عليها شعاران يأخذان عليها مجامع الأذهان: غرور بلا نهاية في ما هي عليه، وحقد بلا حدود علىٰ كلِّ وجهٍ آخر.. فلقد بعدت الشقَّة بين الوجهين، وأصبح ذلك الحوار بين السائل و«اللا مجيب» حرباً شعواء، تهدِّد بالاكتساح والدمار.. وهكذا يتراكم ـ في سائر الأُمم، في حقبٍ مختلفةٍ من أعمارها ـ نتاج فكري يجر بأيدي أهله إلىٰ الوراء الوراء، بعيداً عن ساحات الصراع مع الحياة، نتاج ينمو علىٰ نفسه في محيطه الضيِّق، حتىٰ يتشضَّىٰ بأيدي حَمَلَتِه، لتُصبح «الباطنية» باطنيات، و«الصوفية» صوفيات، و«السلفية» سلفيات.. تتصارع كلُّها، وهي هاربة من الصراع، إلىٰ الوراء..

نعرف، ولابدَّ أن نؤكِّد، أنَّ أُمَّتنا لم تَعدم في أشدِّ حقب تراجعها الحضاري علماء أحياء ومكافحين ينفخون فيها الروح ويجدِّدون وعيها برسالتها الحيَّة، وقد شهد القرن الأخير كثافةً ملموسةً لدعوات اليقظة ومبارزة تحدِّيات العصر في ميادين الحياة، فكانت حركات إصلاحية كبيرة، ونتاجات فكرية واسعة، تركت أحسن الأثر في تجديد الوعي وعودة الروح إلىٰ هذه الأُمَّة، في معظم البقاع التى تتمركز فيها شعوبها.

هذا حقٌّ لا يُجحد، ولكلِّ ذي حقٍّ حقَّه..

لكنَّا مع الشهيد الصدر نجد مزيةً، غير شمولية المعرفة التي جاءت من توزيعه عطاءه في مشاربها المختلفة، تمثَّلت هذ المزية بحركية الفكر ومواكبته مراحل الحركة ومواضع الحاجة، فجاءت معظم نتاجاته الفكرية في وقتها المناسب لتملأ فراغاً شاغراً لا يملؤه غيرها..

هذا ما يُكتشف من قراءةٍ تجمع بين تاريخ حركته الفكرية والسياسية وبين تاريخ نتاجه الفكري..

الثانية والعشرون من عمره عام ١٩٥٧م كانت بداية نشاطه السياسي من خلال مشروع تأسيس حزب إسلامي يسعىٰ وفق مراحل مدروسة إلىٰ استلام السلطة، فطفق في أُولىٰ خطوات مشروعه يجمع الأنظمة الداخلية لعددٍ من الأحزاب المعروفة، وبعد دراسةٍ مستفيظةٍ فيها وضع كتاباً في الأُسس الفكرية لعملٍ حزبيٍّ إسلامي، وأطلق علىٰ كتابه هذا إسم «الأُسس»[1].

وكان الاجتماع التأسيسي لهذا الحزب قد تحقَّق في سنة ١٩٥٨م، بعد ثورة ١٤ تموز[2]. في ظرفٍ أصبح فيه تشكيل عملٍ إسلاميٍّ منظَّمٍ ضرورةً أكثر إلحاحاً، بعدما شهده العراق من مدٍّ شيوعي وفَّر له عبدالكريم قاسم فرصته

---

١ ـ محمَّد الحسيني / الإمام الصدر ـ سيرة ذاتية (مصدر سابق) :٨٨، صلاح الخرسان / حزب الدعوة الإسلامية.

٢ ـ صلاح الخرسان (مصدر سابق).

التاريخية.

وفي العام الثاني ١٩٥٩م انبثقت في النجف الأشرف جمعية إسلامية، بدافع التصدِّي لهذا المدِّ الشيوعي، وبثِّ الوعي الديني تألَّفت «جماعة العلماء» هذه من عشرة من كبار العلماء من ذوي الوعي الديني والحس الاجتماعي، وكان من أبرزهم: الشيخ مرتضىٰ آل ياسين، والسيد اسماعيل الصدر، الأول خال الشهيد الصدر، والثاني أخوه. فكان له عن هذا الطريق نفوذ مهمٌّ في «جماعة العلماء» من خلال تحمُّله مهمَّة كتابة المقال الافتتاحي لمجلة «الأضواء» التي أصدرتها الجماعة[1]، وهو آنذاك ابن الرابعة والعشرين، وقد أثبت قدرته علىٰ الكتابات السياسية الناجحة والمؤثِّرة في مواجهة الأفكار الغازية.

وفي تلك السنة نفسها أصدر دراسته الموسَّعة «فلسفتنا» التي ناقش فيها بعمقٍ أُصول المدارس الفلسفية المادِّية بشكلٍ عام، والمادِّية الجدلية بشكل خاص، وعلىٰ نحو لم يسبق له نظير، كشف عمَّا تنطوي عليه من ثغرات ومن تهافت، ممَّا يجعلها عاجزةً عن أن تكون الحلَّ الأمثل للمشكلة الاجتماعية، فكان كتابه هذا صاعقة كبرىٰ علىٰ الشيوعية وهي في أوج مدِّها في العراق؛ فانشغلت تدافع عن نفسها بعد أن كانت غارقةً في نشوة الانتصار، لكنَّه الدفاع الذي لم يسفر عن نتاج يصلح لأن يكون ردَّاً علىٰ «فلسفتنا».

ولأوَّل مرَّة تعرض الفلسفة الإسلامية بهذا النحو الذي دوَّخ الخصوم، وجعل الإسلام هو الذي يتحدَّىٰ، وعلىٰ المدارس الأُخرىٰ أن تدافع عن نفسها.

وفيما كان هؤلاء منهمكون في دفع الكرات التي ألقتها «فلسفتنا» في مراميهم، داهمهم الصدر مرَّةً أُخرىٰ في دراسته الموسَّعة الثانية، في «اقتصادنا» سنة ١٩٦١م. هذه الدراسة التي قوَّضت شبح النظرية الاقتصادية الماركسية الذي كان العالم ينظر إليها وكأنَّها طود شامخ مهيب يصعب النيل منه، وكذا فعلت مع خصيمتها

---

١ ـ صلاح الخرسان / حزب الدعوة الإسلامية.

الرأسمالية، في دراسة معمَّقة ميَّزت بجدارة بين علم الاقتصاد كعلم مستقل مشاع للجميع يستثمرونه ويبذلون الجهد في تطويره، وبين المذاهب الاقتصادية التي تبنىٰ علىٰ أُسس معرفية وفلسفية مختلفة، ثُمَّ استعرض في دراسة تحليلية نقدية ما انطوت عليه الماركسية والرأسمالية في النظرية الاقتصادية من تناقضات فلسفية، ومصادرات علىٰ الواقع التاريخي، ثُمَّ توَّج الدراسة بمحاولة تأسيسية موفَّقة لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي.

فسحب بهاتين الدراستين كلَّ ما في أيدي الشيوعية من سلاح تناجز به الإسلام،وقدَّم الإسلام مشروعاً حيوياً بديلاً لحل المشكلة الاجتماعية بنواحيها المختلفة.

لقد رأينا قبل كيف كان السيد الصدر مهيمناً علىٰ النظريَّات الماركسية، فاتحاً لمغاليقها، كاشفاً عن مبهماتها، منذ صباه، فلا غرابة في أن يصدر فيها دراستيه الموسَّعتين في بواكير شبابه، وهما الدراستان اللتان مازالتا أكمل وأعمق ما قدَّمه الإسلاميون في نقد المادِّية الجدلية والديالكتيكية، ومازالتا قائمتان بوجه الماركسية حتىٰ اليوم.

وكلُّ شيءٍ في هاتين الدراستين شاهد علىٰ العمق والجدِّية والدقَّة المنقطعة النظير في بحثه لأُصول هذه النظريَّات ومنهجه الاستكشافي [1].

---

١ ـ عن واحدة من معالم جدِّيته ودقَّته في البحث يتحدَّث تلميذه السيد محمود الهاشمي قائلاً: في الوقت الذي كان فيه الشهيد مشغولاً بكتابة «اقتصادنا» بلغه صدور ترجمة عربية لكتاب وِل ديوارنت «قصَّة الحضارة» فطلب منَّا السعي للحصول عليه بأسرع وقت قائلاً: «كيف أرد علىٰ نظرية تدَّعي أنَّها قائمة علىٰ سرِّ تاريخ البشرية، فيما قد يكون هناك أمر مهمٌّ في أحوال المجتمعات ومعاملاتها الاقتصادية لم أطَّلع عليه؟» فعلمنا أنَّ شيخاً معروفاً قد اقتنىٰ نسخة منه، وكان عزيزاً نادراً، فكلَّمناه، فلم يستجب لطلبنا، فاتَّصل به السيد الشهيد وبعد إلحاحٍ شديدٍ أعاره إيَّاه لمدَّة أُسبوعٍ واحدٍ فقط، فعكف الشهيد أُسبوعه ذلك علىٰ أجزاء الكتاب الثلاثة والأربعين حتىٰ طواها بأكملها وأعاد الكتاب إلىٰ صاحبه في موعده دون تأخير. (من محاضرةٍ للسيد محمود الهاشمي ألقاها في مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، في شوال ١٤٢٠هـ).

كان صدور هاتين الدراستين متزامناً مع مقالاته الافتتاحية في مجلة «الأضواء» والتي وضعها تحت عنوان «رسالتنا».

تعاظم شأن الصدر، فنشط حسَّاده، وأثاروا من حوله ضجَّةً عارمة، مستثمرين نشاطه السياسي الذي يعدُّونه غير مناسب لمجتهد مرشَّح للمرجعية! ووقع نفر من جماعة العلماء تحت تأثير هذه الضجَّة، فأثاروا قضية: إن كانت مقالاته في «الأضواء» تحت عنوان «رسالتنا» تعبِّر عن رسالة الجماعة بالحدود التي أرادوها لها، أم هي رسالة الصدر نفسه ومنهجه في الخطاب وفي معالجة قضايا المجتمع؟!

إثر ذلك بعث المرجع السيد محسن الحكيم ولده السيد مهدي الحكيم إلىٰ السيد الصدر يطلب منه اعتزال العمل السياسي والتخلِّي عن دوره كفقيه لحزب الدعوة الإسلامية، وعن افتتاحية «الأضواء»!

أدرك السيد الصدر أنَّ في هذا الطلب مداراةً للوضع العام من ناحية، ولمستقبل الصدر كمرشَّح للمرجعية من ناحية ثانية، فاعتزل ذلك كلَّه في عام ١٩٦١م، لينصرف إلىٰ العلوم الحوزوية الصرفة. وتحت تلك الضغوط كتب شرحه المفصَّل للعروة الوثقىٰ، مصرِّحاً في مقدِّمته أنَّه يكتب ويُدرِّس هذه المادَّة وفق المنهج التقليدي السائد في الحوزة، وليس وفق المنهج الذي يريده هو.

لكنَّ المفكِّر الحقيقي متمرِّد بطبعه ولا يستطيع أن يرضخ طويلاً، ففكَّر باستكمال مشروعه الذي ابتدأه بفلسفتنا واقتصادنا ورسالتنا، بدراسة موسَّعة في «مجتمعنا» لكنَّه توقَّف عن هذا المشروع قائلاً: «إنَّ مجتمعنا لا يسمح بمجتمعنا»!![1]. أي أنَّ مستوىٰ الوعي العام في المجتمع لا يسمح بدراسةٍ جادَّةٍ تشخِّص مواضع الخلل، وتأخذ بيد المجتمع إلىٰ مستوىٰ أرفع.

---

١ ـ ملَّا أصغر علي جعفر / الحياة السياسية للإمام الصدر ـ هامش ٢٧ ـ بحث في كتاب (محمَّد باقر الصدر ـ نخبة من الباحثين: ٥١٢).

الإصلاح في الحوزة العلمية

كان شغله الشاغل بعد ذلك الإصلاح في شؤون الحوزة العلمية، في اهتماماتها، وفي هيكلها الإداري، وفي مناهجها الدراسية.. مشروع إصلاحي متكامل، قطع في تنفيذه خطوات مهمَّة:

ـ مارس دوراً مباشراً في اختيار وكلاء السيد محسن الحكيم، ثُمَّ السيد الخوئي في مناطق مختلفة، من بين من يقدِّر فيهم وعياً دينياً وحسَّاً اجتماعياً.

ـ وضع مخطَّطاً مفصَّلاً تأسيسياً لهيكل المرجعية «الصالحة» التي عرَّفها بقوله: «إنَّ أهمَّ ما يميِّز المرجعية الصالحة تبنِّيها للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير المرجعية في سبيل تحقيقها لخدمة الإسلام، وامتلاكها صورة واضحة محدَّدة لهذه الأهداف، فهي مرجعية هادفة، بوضوحٍ ووعي، تتصرَّف دائماً علىٰ أساس تلك الأهداف، بدلاً من أن تمارس تصرُّفات عشوائية، وبروح تجزيئية، وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجدِّدة.. وعلىٰ هذا الأساس يكون المرجع الصالح قادراً علىٰ عطاء جديد في خدمة الإسلام، وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام في كلِّ الأوضاع التي يمتدُّ إليها تأثيره ونفوذه»[1].

ثمَّ حدَّد هذه الأهداف بوضوح، ووضع المخطَّط التفصيلي للجهاز المرجعي الضروري لتحقيق هذه الأهداف، ووضع للمرجعية الصالحة مراحل ثلاث في طريق تكاملها، ولكلِّ مرحلةٍ برامجها ومسؤوليتها علىٰ طريق تحقيق تلك الأهداف[2].

فقدَّم في هذه الفقرة وحدها مشروعاً متكاملاً في إصلاح المرجعية، لم تهضمه الأحوال التقليدية السائدة حتىٰ يومنا هذا، أي بعد ما يقرب من أربعين سنة!!

ـ وأمَّا علىٰ المحور الثالث ـ التجديد في المناهج ـ فقد كان دوره تأسيسياً

---

١ ـ السيد كاظم الحائري، مصدر سابق: ٩٢.

٢ ـ المصدر نفسه: ٩٢ ـ ١٠٠.

وبنَّاءً أيضاً، فقد كان دوره رئيسياً في إنشاء «كلِّية أُصول الدين» التي أسهم في تأسيسها السيد مرتضىٰ العسكري ببغداد، وصبَّ الصدر جهده في صياغة منهجها التدريسي، وألَّف بنفسه ثلاثة من كتبها الدراسية التي تُعدُّ فتحاً جديداً في مجال الدراسات الدينية، هذه المؤلَّفات هي: «المعالم الجديدة للأُصول» و«الاقتصاد الإسلامي» و«علوم القرآن» الذي وضع مخطَّطه وكتب مباحثه الأُولىٰ ثُمَّ أوكل إلىٰ السيد محمَّد باقر الحكيم تدريسه وإكماله.

وإتماماً لدوره في هذا المشروع البنَّاء فقد أسهم بشكلٍ فعَّال في مجلة «رسالة الإسلام» التي تصدرها الكلِّية.

أمَّا علىٰ مستوىٰ الحوزة العلمية فقد صنَّف كتابه الكبيرة في علم الأُصول، وفق منهج جديد، بنَّاء، مازال يعتمد في مراحل الحوزة المختلفة إلىٰ يومنا هذا.

كما أسَّس لأُسلوب جديد في بناء الرسائل العملية، المرجع الفقهي للجمهور، في كتابه الشهير «الفتاوىٰ الواضحة».. هذا الأُسلوب البالغ الأهمِّية والأثر، لم تألفه الحوزة، لا في حينه، ولا بعد ثلاثين سنةً من تأليفه.

نقف هنا لنرصد كيف كانت إذن مؤلَّفات السيد الشهيد الصدر تتحرَّك معه في سُلَّم مواجهة الواقع والارتفاع بمستوىٰ الوعي الجماهيري إلىٰ درجةٍ أرفع..



نظرية المعرفة

تجريد في البناء والتطبيقات

البناء النظري للمعرفة، هو الذي يمثِّل المنطلق والأساس في بناء فلسفةٍ عن الكون والحياة.

والبحث في نظرية المعرفة يقع علىٰ محورين، الأوَّل: مصادر المعرفة. والثاني: قيمة المعرفة.

وعلىٰ مستوىٰ مصادر المعرفة يتصدَّر السؤال: ما هو المصدر الأساس للإدراك بصورةٍ عامَّةٍ في الذهن البشري؟

وهنا ينشعب الكلام بانشعاب الإدراك إلىٰ تصوُّرٍ وتصديق..

والتصوُّر بشكلٍ عامٍّ يمثِّل الإدراك البسيط، إدراك المعاني المجرَّدة، بغض النظر عن مصاديقها الموجودة في الخارج، وبغض النظر عن وجود مصاديق لها في الخارج أو عدمه، كتصوُّرنا لمعنىٰ الحرارة، أو الصوت، أو تصوُّرنا للإنسان، أو الشجرة، أو الجبل، بشكلٍ عامٍّ، لا من حيث الأفراد التي يتشخَّص فيها..

وبمعنىٰ آخر هو الوجود الذهني للأشياء أو المعاني، وقد تتولَّد في الذهن صورة ليس لها وجود خارجي. بعض هذه المدركات الذهنية بسيط، صورة واحدة في الذهن للحرارة، وبعضها مركَّب من صورتين ذهنيَّتين أو أكثر، وهذه هي المرتبة الثانية من مراتب التصوُّر، التصوُّر المركَّب، كأن نتصوَّر ناراً زرقاء، أو جبلاً نصفه

من ذهب ونصفه الآخر فضَّة.

كيف تنشأ هذه التصوُّرات في الذهن؟ ما هو مصدرها الأساس، العام؟

الإجابات متعدِّدة، في مراحل مرَّت بها نظرية المعرفة، وقامت علىٰ أساسها الفلسفات المختلفة..

عند أفلاطون كان «*الاستذكار*» هو مصدر كلِّ الصور الذهنية، ذلك أنَّ النفس الإنسانية ـ في فلسفة أفلاطون ـ موجودة قديماً قبل البدن، طليقة، قادرة علىٰ الاتِّصال بكلِّ الحقائق المجرَّدة عن المادَّة «*المُثُل*» فلمَّا هبطت إلىٰ الجسد وعالم المادَّة ذهلت ذهولاً تامَّاً عن معلوماتها، لكنَّها تعود إلىٰ «استذكار» تلك المعلومات عن طريق مشاهداتها وإحساسها بالمعاني والأشياء التي ما هي إلَّا انعكاسات لتلك المُثُل التي تعرَّفت عليها في عهدها الأوَّل.. وهكذا أقامت فلسفة صرحها علىٰ خرافة، زيَّفها تلميذه أرسطو الذي أدرك أنَّ المعاني المحسوسة في الذهن هي نفسها المعاني التي يدركها الذهن بعد تجريدها عن الخصائص المميِّزة لأفرادها.

وفي أوربا عهد النهضة وأوربا الحديثة تعدَّدت الإجابات واختلفت، بين ثنائية «الحسِّ، والفطرة» في المدرسة العقلية، ديكارت نموذجاً، حيث يكون الحسُّ مصدراً للكثير من التصوُّرات، فيما يختفي أثر الحسِّ في طائفةٍ أُخرىٰ من التصوُّرات ليكون مصدرها الفطرة، التي تولِّد طائفةً من التصوُّرات عن طريق الاستنباط.. وبين تفرُّد «الحسِّ» في صناعة التصوُّرات، لدىٰ المدرسة الحسِّية، جون لوك نموذجاً.

وبين الاتِّجاهين معارك فلسفية واسعة، انتهت في أوربا لصالح المدرسة الثانية، الحسِّية التجريبية، التي اختزلت دور العقل بالاستجابة للمحسوسات، ذاهلةً عن أنَّ التجربة التي أثبتت لديها مصدرية الحسِّ لجميع التصوُّرات، لا يمكنها أن تنفي قدرة الذهن علىٰ توليد معانٍ جديدة، لم تدرك بالحسِّ من المعاني المحسوسة، فالعلَّة والمعلول حقيقتان تقوم عليهما التجربة، وكلاهما محسوس، فليسا مدار بحثٍ هنا، غير أنَّ هنالك حقيقةً ثالثةً، هي تلك الصلة الأكيدة بين العلَّة والمعلول، والتي

علىٰ أساسها ينتج المعلول عن علَّته، هذه الحقيقة الثالثة لا يمكن للحسِّ أن يدركها، ولكنَّ الذهن يولدها من ملاحظة ترتُّب المعلول علىٰ علَّته[1].

هذا التوليد الذهني هو الذي اصطلح عليه الشهيد الصدر «الانتزاع» ليسمِّي به النظرية المعتمدة لديه:

«نظرية الانتزاع»: وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورةٍ عامَّة، وتتلخَّص في تقسيم التصوُّرات الذهنية إلىٰ قسمين: تصوُّرات أوَّلية، وتصوُّرات ثانوية.

فالتصوُّرات الأوَّلية: هي الأساس التصوُّري للذهن البشري، وتتولَّد من الإحساس بمحتوياتها بصورةٍ مباشرة، فنحن نتصوَّر الحرارة لأنَّنا أدركناها باللمس، ونتصوَّر اللون لأنَّنا أدركناه بالبصر.. وهكذا مع جميع المعاني التي ندركها عن طريق الحواس، فإنَّ الإحساس بكلٍّ واحدٍ منها هو السبب في تصوُّره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري.

وتتشكَّل من هذه المعاني القاعدة الأوَّلية للتصوُّر، وينشئ الذهن بناءً علىٰ هذه القاعدة *«التصوُّرات الثانوية»*.. فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء.. وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ *«الانتزاع»* فيولِّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوَّلية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحسِّ وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدِّمها الحسُّ إلىٰ الذهن والفكر..

وهذه النظرية تتَّسق مع البرهان والتجربة، ويمكنها أن تفسِّر جميع المفردات التصوُّرية تفسيراً متماسكاً[2].

وبهذا يُحسم القول بوضوحٍ في المرتبة الأُولىٰ من مراتب الإدراك.. *«التصوُّر»* لينتقل إلىٰ المرحلة الأصعب، مصادر *«التصديق»* الذي ينطوي علىٰ الحكم، ويحصل به الإنسان علىٰ المعرفة الموضوعية..

---

١ ـ أنظر: الصدر / فلسفتنا : ٥١ ـ ٦٠.

٢ ـ م. ن : ٦١ ـ ٦٢.

وهذا هو الشطر الأهمُّ في بحث مصادر المعرفة، فأصل المعرفة التصديقية هو الذي يقوم عليه صرح العلم الإنساني بالمستوىٰ الأهمِّ، ذلك لأنَّ التصوُّر بمختلف ألوانه لا يشكِّل «قيمةً موضوعية» فهو وجود ذهني «لا يبرهن علىٰ وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك» وإنَّما المعرفة التصديقية وحدها هي التي «تملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي»[1].

وفي تفسير مصادر المعرفة التصديقية مذهبان رئيسان:

يرىٰ الأوَّل أنَّ التجربة هي المصدر الأوَّل لجميع المعارف البشرية، فبدونها لا يمكن للإنسان أن يعرف حقيقةً واحدة من الحقائق مهما كانت واضحة، هذه هي خلاصة *«المذهب التجريبي»* الذي يمكن أن يكون مأزقه الأساس هو اختزال المعارف البشرية في حدود التجربة، فما لا يمكن إثباته تجريبياً فهو منفي، لا وجود له.. ومع ما ينطوي عليه هذا الفهم من مفارقةٍ فلسفيةٍ، إذ إنَّ نفي الشيء هو في نفسه معرفة يقينية، والمعرفة اليقينية غير ممكنة بدون التجربة، والتجربة لم تثبت أنَّ هذا الشيء لا وجود له، بل غاية قولها أنَّ هذا الشيء لا يمكنه أن يدخل ميداني الخاص، هذا كلُّ ما تقوله التجربة، فيكون إنكار وجوده مفارقة فلسفية، وقول بشيءٍ لم تثبته التجربة.

ومع هذا فإنَّ المأزق الأساس الذي يقع فيه المذهب التجريبي يبقىٰ هو اختزال المعارف البشرية في حدود التجربة، الأمر الذي تمرَّد عليه بعض أنصار هذا المذهب والمدافعين عنه، فالماركسيون، وهم تجريبيون، اعترفوا بمساحةٍ مهمَّةٍ للذهن البشري في استنباط المعارف وراء حدود التجربة، فالمعارف التي نكتسبها من التجربة لا تمثِّل سوىٰ الخطوة الأُولىٰ من خطوات المعرفة. أمَّا الخطوة الثانية والأهمُّ فهي دور العقل في صياغة المفاهيم والاستنتاجات، علىٰ ضوء ما حصَّله من معارف أوَّلية عن طريق التجربة.

---

١ ـ م. ن :١٤١.

هنا ستبرز قوَّة المذهب الثاني «*المذهب العقلي*» فما هو ذلك الشيء الذي يصبح معه انتقالنا من الخطوة الأُولىٰ إلىٰ الثانية مفهوماً؟ ما هي أدوات الذهن في الانتقال من المدركات الأوَّلية إلىٰ الاستنتاج وصياغة المفهوم والنظرية في المعرفة التصديقية؟

تلك هي دعامة المذهب العقلي: «المعارف العقلية المستقلَّة عن التجربة».

فالمذهب العقلي يؤمن بأنَّ الركيزة الأساس للمعرفة هي المعارف العقلية الضرورية.. معارف يقينية، غنية عن البرهان، خارجة عن حدود التجربة، من قبيل: «النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيءٍ واحد في آنٍ واحد» وهو مبدأ عدم التناقض، و«الحادث لا يوجد من دون سبب» و«الكلُّ أكبر من الجزء» و«ترتُّب المعلول علىٰ علَّته» ونظائرها..

وهذه المعارف الضرورية ليست فقط ركيزة للمعرفة، بل هي ميزان أيضاً تقاس علىٰ ضوئه صحَّة كلِّ فكرةٍ أو خطأها.

فهذه المعارف هي الأساس في الانتقال من المدركات الحاصلة من الحسِّ والتجربة، إلىٰ المفاهيم والاستنتاجات النظرية، فلا يمكن للمذهب التجريبي الاستغناء عنها وهو يصدر أحكامه في تعميم استنتاجاته الجزئية علىٰ الموضوع الذي خضعت بعض أفراده للتجربة.

لكن في الوقت الذي مثَّلت هذه القضية نقطة القوَّة في المذهب العقلي، فإنَّها ستجرُّه لاحقاً إلىٰ مأزقٍ من نوعٍ آخر، كان المذهب التجريبي في منجاةٍ منه.

تلك هي مسألة التعميم في الأفكار، واتِّجاه السير الفكري، فهو عند العقليين اتِّجاه نزولي، من الكلِّيات إلىٰ الجزئيات، ونموذجه القياس المنطقي، ومثاله: «كلُّ إنسانٍ فان» قضية كبرىٰ وكلِّية، و«محمَّد إنسان» قضية صغرىٰ، فـ«محمَّد فان» نتيجة، فالنتيجة لا تكون أكبر من مقدِّماتها، فهي إمَّا أصغر منها أو مساوية لها. هذا نمط السير الفكري في المذهب العقلي.

وبخلافه المذهب التجريبي، فهو يسير صعوداً من الجزئيات الخاضعة للتجربة،

إلىٰ الكلِّيات. من هنا فهو يعتمد الاستقراء، ولا يعترف بالقياس. وليس للقياس معنىً في دائرته، فما معنىٰ استنتاجنا أنَّ «محمَّداً فان» من تينك المقدِّمتين: «كلُّ إنسانٍ فان» و«محمَّد إنسان»؟ فعند قولنا «كلُّ إنسان فان» عمَّمنا قاعدةً ثابتةً علىٰ جميع أفراد الإنسان، فإذا قلنا بعدها: «محمَّد إنسان» فإمَّا أن نكون عارفين منذ البداية أنَّ محمَّداً إنسان، وعندئذٍ قد حكمنا بفنائه عند إطلاق المقدِّمة الأُولىٰ التي تقضي علىٰ سائر أفراد الناس بالفناء، فلا معنىٰ لهذه العملية العقلية أصلاً.. وإمَّا أن نكون جاهلين بانطباق القانون علىٰ هذا الفرد من الناس، محمَّد، وعندئذٍ يكون تعميمنا باطلاً، لأنَّنا أطلقنا حكماً عامَّاً قبل أن نقطع بانطباقه علىٰ سائر أفراده..

القضية المهمَّة هنا، هي: أنَّ السيد الشهيد الذي انتصر لنمط السير الفكري في المذهب العقلي إلىٰ حدِّ تفسير عملية الاستقراء ذاتها في المذهب التجريبي بعكس اتِّجاهها، لتتواءم مع المذهب العقلي، سيعود بعد حين ليجهز علىٰ ما انتصر له اليوم.

فيقول هنا: إنَّ السير الفكري، حتىٰ في المجال التجريبي الذي يبدو لأوَّل وهلةٍ أنَّ الذهن ينتقل فيه من موضوعات جزئية إلىٰ قواعد وقوانين، إنَّما يكون السير في حقيقته من العامِّ إلىٰ الخاص.. أي موافقاً لما في القياس العقلي.. بحجَّة أنَّ تعميم المدركات الجزئية إنَّما يستند إلىٰ قاعدةٍ عقليةٍ كلِّية، مفادها: أنَّ الظروف المتماثلة والأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشترك في القوانين والنواميس[1].

هذه هي القضية المهمَّة هنا التي سيعود الشهيد إلىٰ ضدِّها في «الأُسس المنطقية للاستقراء» دون أن يتراجع عن الأساس الذي يقوم عليه المذهب العقلي، والذي شكَّل نقطةً واحدة فيه، وهو الارتكاز إلىٰ معارف عقلية ضرورية في بناء المعارف التصديقية، ودون أن يمسَّ «*نظرية الانتزاع*» في مصدر المعرفة التصوُّرية.

وهناك، في «الأُسس المنطقية للاستقراء» الفتح الفكري الجبَّار، سيوظِّف هذا السير التصاعدي، من الخاصِّ إلىٰ العامِّ، من الجزئي إلىٰ الكلِّي، في البرهان علىٰ

---

١ ـ أنظر: فلسفتنا: ٦٦، ٧٣.

أُصول الدين، ليدخل هذا الفن ميدان علم الكلام لأوّل مرّة علىٰ هذا النحو العلمي الجاد.

وقبل الانتقال إلىٰ ذلك الميدان الجديد نقف عند الخلاصة في قيمة المعرفة في «فلسفتنا» عند السيد الشهيد، وهي: «إنَّ مردَّ المعارف التصديقية جميعاً إلىٰ معارف أساسية ضرورية، هي الأساس العام لجميع الحقائق العلمية..

وإنَّ قيمة النظريّات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية موقوفة علىٰ مدىٰ دقّتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية..

وفي المجالات غير التجريبية، كما في مسائل الميتافيزيقيا، ترتكز النظرية الفلسفية علىٰ تطبيق المبادئ الضرورية علىٰ تلك المجالات، ولكنَّ هذا التطبيق قد يتمُّ فيها بصورةٍ مستقلةٍ عن التجربة، عن طريق عملية تفكيرٍ واستنباطٍ عقليٍّ بحت.. وقد يتوقَّف استنتاج النظرية الفلسفية أو الميتافيزيقية من المبادئ الضرورية علىٰ التجربة أيضاً، فيكون للنظرية الفلسفية حينئذٍ نفس ما للنظريات العلمية من قيمةٍ ودرجة»[1].

المعرفة وفق «المذهب الذاتي»

تدخل نظرية المعرفة دوراً جديداً يظهر فيه التجديد والإبداع علىٰ مستوىٰ الفكر الإنساني كلِّه، في الفتح المعرفي الكبير الذي أنجزته «الأُسس المنطقية للاستقراء».

والاستقراء منهج في المعرفة يدخل علىٰ يد السيد الشهيد عهداً جديداً، يبلغ فيه ذروته في تحقيق قيمة المعرفة والحصول علىٰ المعارف اليقينية.

فهنا سيكون الاستقراء هو المصدر العلمي لمعظم المبادئ العقلية الضرورية، التي تمثِّل أساس المعرفة وفق المذهب العقلي. لكنَّه الاستقراء الذي استطاع أن

---

١ ـ فلسفتنا: ١٤٣ ـ ١٤٤ باختصار.

يتخلَّص من كلِّ المشكلات التي تلاحقه في إطار المذهب العقلي، وإطار المذهب التجريبي معاً.

والمراد بالاستقراء، هو: كلُّ استدلالٍ تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدِّمات التي ساهمت في تكوينه، أي أنَّ السير الفكري فيه سيكون من الخاصّ إلىٰ العام، معاكساً للسير الفكري في الدليل الاستنباطي الذي يقوم علىٰ القياس (١).

إنَّه نمط من الاستدلال يؤدِّي إلىٰ العلم بالتعميم دون الاستعانة بأيِّ مبادئ عقلية قبلية (٢).

وليس هذا الاستقراء هو نفسه الذي يتحدَّث عنه المنطق الأرسطي الذي يفهم الاستقراء بأنَّه كلُّ استدلالٍ يقوم علىٰ أساس تعداد الحالات والأفراد، دون أن يميِّز بين الملاحظة والتجربة، والذي قسَّم الاستقراء علىٰ هذا الأساس إلىٰ استقراءٍ كاملٍ واستقراءٍ ناقص (٣).

ومنطق الاستقراء في المذهب الذاتي «الصدري» لا يعدُّ الاستقراء الكامل استقراءً، إذ إنَّ نيتجته مساوية دائماً لمقدِّماته، فلا يصدق عليه السير من الخاصِّ إلىٰ العام، وإنَّما الذي تنصبُّ عليه الدراسة هنا هو الاستقراء الناقص وفق المنطق الأرسطي، والذي سيكتسب قيمته المعرفية التامَّة من خلال نظرية الاحتمالات في ثوبها الجديد، ليكون دليلاً عملياً علىٰ كثير من المعارف، ليس الطبيعية فحسب، بل الميتافيزيقية أيضاً.

ومن هنا تكتسب المعارف البشرية، حتىٰ الميتافيزيقية منها، قيمةً أكبر، فالنظرية الميتافيزيقية ستكون هنا شأنها شأن النظرية العلمية، تأتي منسجمةً مع التسلسل الفكري التصاعدي من الجزئي إلىٰ الكلِّي، لتأخذ موقعها في ذروة العملية

---

١ ـ محمَّد باقر الصدر / الأُسس المنطقية للاستقراء: ٦.

٢ ـ محمَّد باقر الصدر / الأُسس المنطقية للاستقراء: ٨٥.

٣ ـ م. ن: ١٣.

الفكرية.. بدلاً من أن تتدلّىٰ من كلّيةٍ عقليةٍ كبرىٰ تلعب دور السلطة علىٰ الفكـر، دون أن يكون للفكر دور في إثباتها.

فمنطق الاستقراء في المذهب الذاتي يضيف نوعاً جديداً من المعارف، فـوق النوعين اللذين أقرَّهما المذهب العقلي، ففوق المعارف الأوَّلية، ثُمَّ المعارف الثانوية المستنتجة من المعارف السابقة بالتوالد الموضوعي، يـأتي الصـنف الثـالث وهـو المعارف الثانوية المستنتجة بالتوالد الذاتي، وتشمل كلَّ التعميمات الاسـتقرائـية، فكلُّ تعميمٍ استقرائي هو مستنتج من مجموعة أمثلةٍ وشواهد لا يوجد بينها وبـين ذلك التعميم أيُّ تلازم، ثُمَّ ينشأ العلم بـالتعميم عـن طـريق العـلم بـتلك الأمـثلة والشواهد علىٰ أساس التوالد الذاتي.

أي أنَّ المعرفة لا يشترط أن تـقوم عـلىٰ أسـاس التـلازم المـوضوعي بـين المقدِّمات والنتائج.

ومن هنا يقدِّم الشهيد الصدر صياغةً جـديدةً لمـصادر المـعرفة التـصديقية، وقيمتها،خلاصتها:

ـ إنَّ هناك مبدأين عقليين قبليين فقط تستند إليهما المعارف البشرية، هما: مبدأ عدم التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال.

ـ وإنَّ المعرفة البشرية تستمدُّ قيمتها من مدىٰ اعتمادها هذين المـبدأيـن وانطلاقها منهما[1].

ـ أمَّا المبادئ العقلية القبلية في المذهب العقلي فهي علىٰ نحوين: الأوَّل، ويشمل معظم هذه المـبادئ «أربـعة مـن سـتَّة: القـضايا التـجريبية، والحـدسية، والمتواترة، والمحسوسة» وهذه كلُّها قضايا استقرائية تقوم علىٰ أساس تراكم القيم الاحتمالية في محورٍ واحد[2].

---

١ ـ محمَّد باقر الصدر / الأُسس المنطقية للاستقراء :٤٣٦ ـ ٤٣٧.

٢ ـ م. ن :٤٣٣.

أمَّا النحو الثاني، ويشمل «الأوَّليات، والفطريات»، فهي وإن كانت مبادئ قبلية إلَّا أنَّه يمكن الاستدلال عليها استقرائياً[1].

ومن هنا فإنَّ المذهب التجريبي أيضاً يقع في المأزق المعرفي حين يختزل مصادر المعرفة بالحسِّ والتجربة، الأمر الذي أرغمه علىٰ التشكيك بقيمة المعرفة الناتجة عن هذا المصدر الوحيد في العلوم الطبيعية، ثُمَّ إلغاء كلِّ القضايا التي لا تخضع للحسِّ والتجربة وتجريدها من أيِّ قيمةٍ معرفية، بعد أن عجز وفق مذهبه هذا عن إيجاد ما يبرِّر التعميم الموضوعي الصادق، الأمر الذي ينجو منه المذهب الذاتي بإثبات المبدأين الأوَّليين: مبدأ عدم التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال[2].

لقد كشف المذهب الذاتي في المعرفة عن «الأُسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضم كلَّ ألوان الاستدلال العلمي القائم علىٰ أساس الملاحظة والتجربة..

«واستطاع أن يقدِّم اتِّجاهاً جديداً في نظرية المعرفة البشرية، يفسِّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً..

«وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت علىٰ حقيقةٍ في غاية الأهمِّية من الناحية العقائدية..

وهذه الحقيقة: هي: أنَّ الأُسس المنطقية التي تقوم عليها كلُّ الاستدلالات العلمية المستمدَّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأُسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال علىٰ إثبات الصانع المدبِّر لهذا العالم عن طريق ما يتَّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنَّ هذا الاستدلال استقرائي بطبيعته..

«وهكذا نبرهن علىٰ أنَّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي

---

١ ـ م.ن: ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

٢ ـ م. ن: ٤٥١ ـ ٤٦٧.

الاستقرائي، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما»[1].

وهكذا اقتحم علىٰ المذهب التجريبي أسواره، لينفخ فيه الروح، ويثبت بـأنَّه قادر علىٰ أن يتسلَّح بالسلاح العلمي الدقيق الذي يؤهِّله ليس فقط إلىٰ بلوغ المعرفة اليقينية في حدود التجربة والحس، بـل إلىٰ المـعرفة اليـقينية أيـضاً فـي القـضايا الميتافيزيقية، وبالأدوات ذاتها التي يتعامل من خلالها مع القضايا التجريبية.

ويطلُّ الشهيد الصدر بعد ذلك علىٰ مختلف مباحث العقيدة، من خـلال هـذا المنهج نفسه الذي يمثِّل نقلةً نوعيةً في علم الكلام الإسلامي.

ويدرك الباحث أنَّ هذا المنهج كفيل بأن يعيد صياغة علم الكـلام الإسـلامي كلِّه،الذي قام علىٰ أساس المنطق الأرسطي في دائرة المذهب العقلي.

ولقد كان السيد الشهيد ينوِّه بذلك ويصرِّح أحياناً بمؤاخذاته علىٰ البـراهـين الكلامية التي اعتمدها السلف «فقد كان يتحفَّظ علىٰ كثيرٍ من آراء السلف، ورغـم تحفُّظه العام تسرَّبت علىٰ لسانه الكريم أسرار تطلقها كلمات موجزة أصـغىٰ إليـها بعض المقرَّبين من طلَّابه تنبئ بتحوُّل كبير سيطرأ علىٰ نـظرية الوجـود وأبـحاث الميتافيزيقيا..

وقد كان السيد الشهيد في خيفةٍ وتردُّدٍ وهو علىٰ أعتاب طرح هذا التحوُّل.. ولعلَّ العقل لم يبلغ الرشد الكافي لقبول تلك الأفكار»[2].

العقل الذي لم يكن يسمح بكتاب «مجتمعنا» هو أولىٰ أن لا يسمح بكتاب من هذا النوع في «عقائدنا».

ولكن في الحدود التي يسمح بها العقل تعامل السيد الشهيد وفق منهجٍ جديدٍ في مباحث أُصول الدين.

---

١ ـ محمَّد باقر الصدر / الأُسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

٢ ـ السيد عمّار أبو رغيف / نظرية المعرفة في ضوء الأُسس المنطقية للاستقراء ـ مجلة المـنهاج ـ العدد ١٧: ١٣٣.

منهج الاستدلال علىٰ أُصول الدين

الجديد هنا جديد حقّاً أيضاً، وهو تطبيق منهج الاستقراء في علم الكلام، للبرهان علىٰ أُصول الدين بمنهجٍ جديدٍ يمتاز علىٰ المنهج التقليدي القائم علىٰ أُسس المنطق الأرسطي من وجوه:

فهو مستغنٍ عن المصادرات التي يلجأ إليها الدليل الاستنباطي، من ناحية، وهو «أقرب إلىٰ الفهم البشري، وأقدر علىٰ ملء وجدان الإنسان بالإيمان»[1]. من ناحية أُخرىٰ.

ولأوّل مرّةٍ يدخل منهج الاستقراء، بعد تقييمه علىٰ نحوٍ دقيقٍ ومعمّقٍ كمنهجٍ استدلالي، مجال علم الكلام الإسلامي، فبعد التأسيس النظري المعمّق لهذا المنهج،وتقييمه علمياً بكلّ وسائل التقييم العلمية، ينتقل به الشهيد الصدر إلىٰ حيّز التطبيق، فيمارسه في إثبات وجود الصانع، وفي مسلّماتٍ مهمّةٍ في مبحث النبوّة، وفي إثبات كفاءة الرسالة الإسلامية وصلاحيّتها لكلّ زمانٍ ومكان.

ويلخّص منهجه في الدليل الاستقرائي القائم علىٰ حساب الاحتمالات بالخطوات الخمس الآتية:

١ ـ نواجه في مجال الحسّ والتجربة ظواهر عديدة.

٢ ـ ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلىٰ مرحلة تفسيرها.. والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضيةً صالحةً لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً، فإذا كانت هذه الفرضية ثابتة في الواقع فهي تستبطن وجود، أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

٣ ـ إثبات أنَّ هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر كلّها مجتمعةً ضئيلة جدّاً، كنسبة واحدٍ في المئة، أو واحدٍ في الألف،

---

١ ـ الأُسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

وهكذا.

٤ ـ نستخلص من ذلك أنَّ الفرضية صادقة، ويكون دليلنا علىٰ صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسسنا وجودها في الخطوة الأُولىٰ.

٥ ـ العودة إلىٰ حساب الاحتمالات لمعرفة مدىٰ إثبات تلك الظواهر لهذه الفرضية، إذ إنَّ درجة الإثبات هذه تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر إلىٰ عدم وجودها، علىٰ افتراض كذب الفرضية.. فكلَّما كانت هذه النسبة أقلَّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتىٰ تبلغ في حالاتٍ اعتياديةٍ كثيرةٍ إلىٰ درجة اليقين الكامل بصحَّة الفرضية[1].

يتناول الصدر هذا الموضوع بتفصيل أعمق وتقييمات أوسع في «الأُسس المنطقية للاستقراء» ثُمَّ يعرضه موجزاً مبسَّطاً في «موجز في أُصول الدين» لذا كثيراً ما يُحيل من «موجز» إلىٰ «الأُسس» لغرض التوسُّع في الاطِّلاع.

وعلىٰ أساس هذه الخطوات يأتي علىٰ إثبات وجود الله تعالىٰ، وفق المنهج العلمي الاستقرائي وقواعده وأدواته، فبعد جمع الملاحظات والظواهر، وتقديم الفرضيات الممكنة في تفسير هذه الظواهر، ثُمَّ تقييم هذه الفرضيات علىٰ ضوء حساب الاحتمالات «نصل إلىٰ النتيجة القاطعة، وهي أنَّ للكون صانعاً حكيماً، بدلالة كلِّ ما في الكون من آيات الاتِّساق والتدبير»[2] بعد أن أخفقت جميع الفرضيات الأُخرىٰ في تفسيرها.

ويأخذ هذا المنهج العلمي دوره الرائع في إثبات ظاهرة النبوَّة، من خلال الدراسة المفصَّلة لطبيعة الإنسان والتاريخ، حقيقة طبيعة الإنسان التي يكشفها السبر التاريخي، والتي تتَّخذ فيها النبوَّة والوحي موقعهما الطبيعي.. وفي المسار نفسه يأخذ المعاد موقعه دون الحاجة إلىٰ مصادراتٍ عقليةٍ قد لا توفِّر درجة اليقين التي

---

١ ـ موجز في أُصول الدين: ١٢٩ ـ ١٣٠، تحقيق عبدالجبَّار الرفاعي.

٢ ـ موجز في أُصول الدين: ١٤٨.

يوفِّرها هذا الاستدلال العلمي.

فقضية نبوَّة محمَّدٍ ﷺ ومصداقية رسالته تُدرس علىٰ أساس طبيعة الرسالة وخصائصها، وطبيعة المرسَل واستعدادته قبل الرسالة وبعدها.. وبعد توفير كلِّ الملاحظات والظروف ذات العلاقة، وتقديم الفرضيات الممكنة في تفسيرها يخلص إلىٰ «أنَّ النتيجة إذا جاءت أكبر من الظروف والعوامل المحسوسة، بحكم الاستقراء للحالات المماثلة، كشفت عن وجود شيءٍ غير منظورٍ وراء تلك الظروف والعوامل المحسوسة»[1].

وذلك هو «عامل الوحي، عامل النبوَّة، الذي يمثِّل تدخُّل السماء في توجيه الأرض»[2].

إنَّ اعتماد هذا المنهج في الاستدلال علىٰ أُصول الدين في الوقت الذي يمثِّل الخطوة الرائدة في تطبيقات المنهج الذاتي المكتشف في المعرفة لينقل النظرية المكتشفة إلىٰ الواقع التطبيقي، يعدُّ في الوقت نفسه خطوة رائعة علىٰ مستوىٰ علم الكلام الإسلامي، أحدثت فيه نقلةً نوعية، وسلَّحته بالأدوات الكافية للإجابة علىٰ أسئلة العصر المثارة بوجه الاستدلال الكلامي التقليدي.



---

١ ـ م. ن: ١٨١.

٢ ـ م. ن: ١٩٢.

من فقه الفرد إلىٰ فقه المجتمع

الطريق إلى النظرية الإسلامية

الفكر الاجتماعي مزية كبرىٰ في فكر الشهيد الصدر، كوَّنت الإطار العامَّ له، وأضفت عليه صبغتها وطبعته بطابعها، فمنذ البداية كانت المشكلة الاجتماعية هي المنطلق في مناقشته الفلسفتين المعاصرتين، الديمقراطية الرأسمالية والماركسية، ليكون البعد الاجتماعي بعد ذلك الدافع الرئيس في البحث عن النظرية الإسلامية في الميادين كافَّة..

ولمَّا كان هذا البعد متأصِّلاً في تفكيره فقد أخذ إطاره الشمولي في بنائه التأسيسي للنظرية الإسلامية، علىٰ مستوىٰ الأُصول والفروع، والبنىٰ الأساسية لثقافةٍ إسلاميةٍ شاملةٍ وكيانٍ إسلاميٍّ واقعي.

فعلىٰ مستوىٰ أُصول الدين كان البعد الاجتماعي للتوحيد والنبوَّة والمعاد ثمَّ العدل والإمامة مبرَّزاً علىٰ نحوٍ أضفىٰ علىٰ هذه الأُصول حيويةً فائقة، تكتسبها لأوَّل مرَّةٍ علىٰ مستوىٰ علم الكلام الإسلامي.

فالتوحيد هو العنصر الذي «يحدث تغييراً نوعياً في بُنية العلاقات الاجتماعية»[1] لأنَّ التوحيد هو «سند الإنسانية في تحرُّرها الداخلي من

---

١ ـ المدرسة القرآنية: ١٠٠ ـ م١٣.

كلِّ العبوديات، كما أنَّه سند التحرُّر الإنساني في كلِّ المجالات»[1].

فالتوحيد ليس فقط يصنع إنساناً «يرفع رأسه حرَّاً أبيَّاً، ولا يستشعر ذلَّ العبودية والهوان أمام أيِّ قوةٍ من قوىٰ الأرض أو صنمٍ من أصنامها»[2] بل هو الىٰ جانب ذلك «ينشئ في الإنسان العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي لا يتقبَّل فكرةً دون تمحيص، ولا يؤمن بعقيدةٍ ما لم تحصل علىٰ برهان، ليكون هذا العقل الواعي ضماناً للحرية الفكرية، وعاصماً للإنسان من التفريط بها بدافعٍ من تقليد أو تعصُّبٍ أو خرافة»[3].

أمَّا النبوَّة فهي ليست علاقة غيبية بالأرض تنتهي عند الوعظ والإرشاد، بل هي «عميلة استبدالٍ ثوري.. وتصفية نهائية للاستغلال ولكلِّ أنواع الظلم البشري»[4].

وعلىٰ ضوء هذا الفهم الاجتماعي تكون أُصول الدين «التي تمثِّل علىٰ الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوىٰ الأساس لرسالة السماء، هي في نفس الوقت تمثِّل بأوجهها الاجتماعية علىٰ صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء الصورة المتكاملة لأُسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامَّة علىٰ الأرض»[5].

وهكذا ينتهي التصوُّر الاجتماعي لأُصول الدين ومبادئ العقيدة إلىٰ «أنَّ الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوىٰ الروحي، ومن هنا كان ثورةً فريدةً علىٰ مرِّ التاريخ»[6][7].

---

١ ـ م. ن :٨٧.

٢ ـ م. ن :٨٩.

٣ ـ المدرسة الإسلامية :٩٤ ـ م١٣.

٤ ـ الإسلام يقود الحياة :٣٥ ـ ١٢٣.

٥ ـ م.ن :٤٣.

٦ ـ م. ن :٣٣.

٧ ـ بتفصيلٍ مناسب: عبدالسلام زين العابدين / الإمام الشهيد الصدر من فقه النصِّ إلىٰ فقه =

الفقه والمجتمع

وعلىٰ مستوىٰ الفروع يؤطِّر البعد الاجتماعي دائرة الفقه ويتغلغل إلىٰ مركزها، ليعانق الفقه الحياة، حياة المجتمع، ويتحرَّك معها، فقهاً حيوياً، لا يعجزه الاندفاع إلىٰ أمام مع سيرورة الحياة، ولا يتوقَّف عن مواكبتها كما هو شأنه في أُفقه الماضي والحاضر.

الأُفق الفقهي المألوف محدود وسلبي للغاية، فهو مهيَّأ فقط للتراجع أمام كلّ واقعٍ مستجدٍ، وليس مهيَّأً لمعالجة الواقع.. فإذا كان هناك ما يبرِّره في أدوار تاريخية سالفة، فإنَّ كلَّ تلك المبرِّرات لا تصلح لأن تكون مبرِّراً مقبولاً لإدامة هذه الحال.

ليس من المبرّر أن يظلّ الفقه يدور مدار الأحكام الفردية، لتكون ذروة انجازاته في ايجاد الحلول لأحكام مستعصية يتعرض لها فرد يواجه قضية دخلت على موضوعها ملابسات جديدة، فرضتها قوانين الحياة المستجدة، على نحو الفتوىٰ التي تبرر للمتعبد موقفه إزاءها، ومن ثم تدعىٰ هذه الفتاوىٰ بالمسائل المستحدثة، وليس فيها من الاستحداث سوىٰ طرق تبرير السلوك الجديد وتسويغه فقهياً، ولو على سبيل الغض عن الحقيقة الخارجية للموضوع، والاستعانة بـ «الحيل الشرعية»!

إن المسائل الحيوية المستحدثة في المعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أكبر بكثير من أن تعالج عن طريق الالتفاف على موضوعاتها من أجل البحث عن سلوك مبرّر حيالها.. إنها تتوقف بشكل كامل على استيعاب دقيق وشامل لموضوعاتها، ولما لهذه الموضوعات من علائق معقّدة بموضوعات أُخرىٰ تفرض نفسها على الواقع.. وهذا الاستيعاب لا يمكن تحصيله دون تحصيل

= النظرية ـ مجلة قضايا إسلامية ـ العدد ١: ٨٩ ـ ٩٨، وعبدالجبَّار الرفاعي / منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي: ١١٧ ـ ١٣٧، سلسلة رواد الإصلاح ـ الكتاب الأوَّل ـ مؤسَّسة التوحيد للنشر الثقافي ـ ط ١ ـ ١٤١٨هـ.

المعرفة الجيدة بإنجازات العلوم الإنسانية الحديثة، والأسس النظرية التي تقوم عليها هذه المعاملات المستجدة.. ولمّا لم يتوفر الفقيه التقليدي علىٰ هذا الشرط الأساسي، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز تلك الأنساق الفردية المحدودة، كما لا يستطيع أن يقدّم حلوله «المستحدثة» على نحو الاستيعاب للقضية وموضوعها، فيلجأ مرغماً إلى «الفتاوىٰ الشرطية»: إذا كان الموضوع كذا، فحكمه كذا! هذه الفتاوىٰ التي إذا كانت قد أخرجت الفقيه من مأزق الحرج أمام مسئلة لا يملك عدة توفير الاجابة الموضوعية عليها، فإنها ألقت بالتبعة على الفرد الذي سيكون هو المسؤول عن تحديد الموضوع الذي عجز الفقيه عن تحديده.

لقد ترك هذا الدور السلبي للفقيه آثاره الكبيرة في أُفق الفقه ومداه..

ـ حصل انكماش في الهدف الذي يصبو إليه الفقه، فأُهملت وغابت المواضيع التي تمهِّد للمجال التطبيقي الاجتماعي، كلُّها، نتيجة الانكماش في الهدف، فاتَّجه الفقيه إلىٰ الفرد وحده وحاجاته الخاصَّة، تاركاً المجتمع وحاجاته إلىٰ تنظيم الحياة الاجتماعية..

ـ لقد طال الزمن علىٰ هذا المنهج الارتدادي فترسَّخ في الذهن علىٰ أنَّه غاية الشريعة ومداها، تسرَّبت الفردية إلىٰ نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فأصبح ينظر إلىٰ الشريعة في نطاق الفرد، وكأنَّ الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب![1]

مما لا شك فيه أنّ التتبّع التاريخي لحركة الاجتهاد في الإسلام يرسم لنا خطّاً بيانياً كثير الزوايا والمنعطفات الشاهدة على أدوار البعث والانحسار المتعاقبة على هذه الحركة، وعلى الوعي الشامل لدورها في الحياة.

---

١ ـ محمَّد باقر الصدر / الاتِّجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، من كتاب «الاجتهاد والحياة حوار علىٰ الورق» محمَّد الحسيني: ١٥٤، والموضوع منشور ضمن سلسلة (اخترنا لك) الصادرة عن دار الأضواء، صدرت طبعته الرابعة سنة ١٩٩١، وكان قد نشر لأوّل مرّة في مجلة الأضواء.

ولعلّ أول انحسار تواجهه عملية الاجتهاد في الإسلام هو ما نتج عن تقليص مساحة الفقه، وقصره على الأحكام الشرعية التي تتركّز حول الأفراد في عباداتهم ومعاملاتهم، المبدأ الذي لا ينسجم مع شمول الإسلام، وانفتاح الفقه على جوانب الحياة المختلفة سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً وتربوياً.

إنّ العامل الأساس الذي تسبّب في انكماش الفقه إلى هذه المساحة الضيّقة هو بلا ترديد: الظروف السياسية القاهرة التي أرغمت الكثير من علماء ومفكّري الإسلام على «الانفصال عن الواقع ومتطلّباته»[١] ذلك منذ تحوّلت دولة الخلافة إلى ملك في النظام الملكي الذي أقامه معاوية... فحدث تحوّل، بيقين، في قضايا إسلامية مهمة، وبدأ يتجمّد الفقه السياسي والدستوري للدولة، كما تجمّد فقه العلاقات الاقتصادية والمالية، وبدأ يتجمّد فقه العلاقات الدولية كذلك... والتزم الفقهاء ناحية فروع الفقه، كما التزم المحدّثون رواية السنن، وغلب على هؤلاء وأولئك الرغبة في أن لا يصطدموا بالنظام القائم... واكتفوا بأنّهم قبلوا الأمر الواقع واستفاضوا في شروح العبادات والمعاملات على النحو الذي وصل إلينا... وجاءت الدولة العباسية فتحقق في نفوس الناس اليأس من الاصلاح[٢].

أمّا على الصعيد الشيعي فإنّ حركة الاجتهاد قد قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي... وهذا العزل السياسي أدّى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل لحسابه حركة الاجتهاد... وتعمق على الزمن شعورها بأنّ مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي... وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه، لا بصورة المجتمع المسلم[٣].

---

١ ـ عمر عبيد حسنة. كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟: ٦٣.
٢ ـ الشيخ محمد الغزالي. كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟ ٦٤ ـ ٦٥.
٣ ـ الشهيد الصدر. الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد. مقالة أُعيد نشرها في كتاب الاجتهاد والحياة ـ حوار محمد الحسيني: ١٥٤.

إذن ثـمّة حـقيقة تـاريخية كـانت وراء مـعادلة مـتكافئة الطـرفين، مـفادها: أن الانكماش والفردية في الفقه سببه «غياب التشريع الإسلامي عن الحياة العـامة للناس»[1].

وقد نجد عند آخرين تفسيراً آخر لهذه الظاهرة، هو فـي نـفسه يـحتاج إلى تفسير! كالذي رآه الدكتور الفاروقي من أنّ انحسار الوعي الإسلامي نفسه هو الذي دعا إلى انحسار الاجتهاد على يد السلف[2]. إذ السؤال راجع عليه: ما الذي دعا إلى انحسار الوعي الإسلامي نفسه؟.

لقد تحدّث التاريخ عن قرار سلطاني قديم قضى على الفقه السنّي بسدّ الأبواب أمام مجتهدين جدد يوضعون في مصاف الفقهاء الأربـعة: أبـي حـنيفة، ومـالك، والشافعي، وأحمد... ولقد تعايش الفقه السنّي مع هذه الصورة المملاة مـن فـوق، ووجد لها من الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية ما يبرّرها، وزحفت سريعاً على طول المساحة الفقهية وعرضها، ولم يوقف زحفها حتى جهود أكابر الفـقهاء الذين عاصروا أعوام مدّها الأول، بعد أن أصبحت خياراً جماهيرياً مقدّساً، ولطالما تمكّن الرعيل الشعبي ـ بما فيه من همجٍ رعاع، وأنصاف متعلّمين ـ من تطويع العلماء لأذواقهم وميولهم، وغالباً ما تكون ميول هذا الرعيل «مقدّسة» لا تقبل النقاش! ومن لم يلن لها من أهل العلم وقع ضحيّة أحكامها التي لا يتعقّبها «تمييز» البتة!

إنّ دعوات واعية، قديماً وحديثاً، قد هاجمت هذه الظاهرة وبرّزت ضـرورة الاجتهاد، على درجات متفاوتة عمقاً وشدّةً، فبينما اعتمد بعضهم الهجوم المباشر، ابتداءً بالعزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ) وأبي شامة المقدسي (٦٦٥هـ) مروراً بابن تيمية (٧٢٨هـ) وابن القيم (٧٥١هـ) وانتقالاً إلى السيد جمال الديـن الأفـغاني، والشـيخ مـحمد عـبده والشـيخ رشـيد رضـا، ونـاصر الديـن الألبـاني... حـاول البـعض

---

١ ـ د. مصطفىٰ البغا، د. وهبة الزحيلي. الاجتهاد والحياة: ٦١، ٧٨.

٢ ـ د. إسماعيل راجي الفاروقي / الاجتهاد والاجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام ـ مـقال في مجلة المسلم المعاصر. العدد ٩ ص ١٠.

الآخر احترام التبريرات السائدة نافذاً إلى التصريح بضرورة تجاوزها «فلمّا ضعف المستوى العلمي للمجتهدين، وأصبحوا مجرّد مقلّدين لمن سبقهم، وخيف أن يتصدّى للاجتهاد من ليس أهلاً له، رأى البعض أنّ باب الاجتهاد قد أقفل، وكأنّ حاجات الجماعة الإسلامية لا يجدُّ فيها جديد يحتاج إلى اجتهاد جديد»[1]!

ويحافظ الدكتور الفاروقي على تلك التبريرات فيما ينقلنا في الوقت نفسه نقلة كبيرة إلى واقع متجدّد: «ليس بين علماء المسلمين اليوم ما يمنع الاجتهاد... كان ذلك في عصر مضى، رؤي فيه أنّ المذاهب الأربعة كافية» أمّا في عصرنا هذا «فلا يُقبل من علمائنا ادّعاؤهم بأنّ باب الاجتهاد مغلق، فالأمّة تقف على مفترق طرق لا يجوز لها اجتيازه دون اجتهاد مطلق»[2].

الشيخ شمس الدين يطالعنا بقراءة جديدة لواقع الاجتهاد من خلال رؤية نقدية كاشفة عن طبيعة الاجتهاد الذي ينشده، فهو لا يرى الاجتهاد من خلال الاعلان المبدئي عن انفتاح أبوابه، بل ينظر إلى الانفتاح والانغلاق، والحركة والجمود، من خلال الواقع التطبيقي لتلك المواقف المبدئية، وكأنّه يرصد من خلال استقرائه الخاص تطابقاً في الحالين لم تؤثّر فيه المبادئ شيئاً، وما هذه الميزة المبدئية التي تتحدث عن أنّ باب الاجتهاد مفتوح عند الشيعة، مغلق عند السنّة، إلّا «مكرمة وهمية» ويفسّر الشيخ وجهة نظره هذه على الفور، فيقول: «تارةً نتحدّث عن اجتهاد مطلق في الشريعة، في الإسلام، الشيعة ليس عندهم اجتهاد في هذا المجال، وباب الاجتهاد عندهم لا أقول هو مغلق، ولكن هم أغلقوه، فمن النادر أن تجد فقيهاً شيعياً يعرف فقه المذاهب وله رأي فيه وفقاً لمنهجها، أو وفقاً لمنهجه. أمّا أن نقول إنّه ثبت بالبرهان أنّ أصول الاستنباط عند الشيعة هي الحقيقية، وكل المذاهب الأخرى باطلة، فهذه مسألة سهلة، ويستطيع الشافعي أيضاً أن يقول: ثبت بالبرهان أنّ منهج الاستنباط عندي هو الصحيح، فالمذاهب الأخرى باطلة».

---

١ ـ د. جمال الدين عطية. مجلة المسلم المعاصر ـ العدد ٦. ص ٩.

٢ ـ د. إسماعيل راجي الفاروقي. مجلة المسلم المعاصر ـ العدد ٩. ص ٥، ٨.

ثمّ يواصل المقارنة بوجه معكوس، فيقول: «إنّ الموجود في خط التشيّع الإمامي هو موجود عند الشوافع أو الحنابلة أو الزيدية أو الأحناف، يوجد مجتهدو مذاهب، يوجد مجتهدون في مذهب الشيعة الإمامية ومجتهدون في مذهب الأحناف...»[1].

مخاطر الانكماش الفقهي وأمثلته

الشهيد الصدر يلفت النظر إلى أعمق آثار ذلك الانكماش، فهو يرى أنّ آثاره لم تقف عند انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل قادت بالتدريج إلى تسرّب «الفردية» إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها! وذلك بسبب اعتياده المتواصل أن ينظر إلى الفرد ومشاكله... ولم يترك الشهيد ـ وهو إمام التحليل والتنظير ـ رؤيته سائبة، بل انتخب لها من أبواب الأصول والفقه أمثلة حيّة تجسّد تلك الروح الفردية التي تسرّبت إلى هدف الفقيه ونظرته للشريعة:

أ ـ ففي مناقشة الأصوليين لاتّباع الظنّ في مبحث دليل الانسداد، وافتراضهم إيجاب الاحتياط على المكلّف بدلاً من اتباع الظنّ، يقول السيد الشهيد: أُنظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض، وكيف سيطرت على أصحابه ـ أصحاب هذا الافتراض ـ النظرة الفردية إلى الشريعة، فإنّ الشريعة إنّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، أمّا حين تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها، لأنّ الفرد قد يقيم سلوكه على أساس الاحتياط، أمّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية السياسية على أساس الاحتياط.

ب ـ الفهم الفردي السائد لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» أدّى إلى أن يرد لدى البعض اعتراض بأنّ في الشريعة ضراراً، فالقصاص والضمان والزكاة مثلاً إضرار

---

١ ـ الاجتهاد والحياة ـ حوار على الورق: ١٤ ـ ١٥.

بمن يكلَّف بها! إنّ هذا الاعتراض إنّما يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع، فهي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضررية، بينما لا يمكن أن تعتبر ضرريةً في شريعة تفكّر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة مرتبطاً بمصالحها.

جـ ـ ونظام الصيرفة القائم علىٰ أساس الربا، مثلاً، بوصفه جزءاً من الواقع الاجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحسُّ بأنَّ الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا، ويتَّجه البحث عندئذٍ لحلِّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسيرٍ مشروعٍ للواقع المعاش، بدلاً من الإحساس بأنَّ نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلةً في حياة الجماعة ككلٍّ حتىٰ بعد أن يقدِّم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد..

وليس ذلك إلَّا لأنَّ ذهن الفقيه في عملية الاستنباط قد استحضر صورة الفرد والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد»[1].

فالمشكلة تبرز بنحوٍ أكبر في عجز الإسلام، وفق هذه النظرية، عن تقديم أُطروحته في حلِّ هذه المشكلة الاجتماعية أو تلك، وإنَّما تبقىٰ الحلول تتنقّل بتنقُّل مشكلات الأفراد وتنوُّعها.

وعلىٰ صعيد المثال الثالث «الصيرفة» نموذجاً، لا يقف الشهيد عند الإثارات، بل يتجاوزها الىٰ وضع أُطروحةٍ متكاملةٍ في مشروع «البنك اللاربوي في الإسلام» مثبتاً أنَّ العجز إنَّما هو في الفقه المألوف في إطاره المنكمش، وليس في الإسلام كمنهجٍ للحياة.

وهو في أُطروحته ليس بالرجل الذي ينسج نظريةً تجريديةً معلَّقةً في الهواء، بل هو يعي تماماً ما يصنع، فيؤسِّس لهذا المشروع علىٰ «أن يكون قادراً علىٰ الحركة والنجاح في ضمن إطار الواقع المعاش، بوصفه مؤسَّسةً تجاريةً تتوخَّىٰ الربح».

---

١ ـ م. ن: ١٥٧.

وعلىٰ «أن تمكِّنه صيغته الإسلامية من النجاح بوصفه بنكاً، ومن ممارسة الدور الذي تتطلَّبه الحياة الاقتصادية والصناعية والتجارية من البنوك، وما تتطلَّبه ظروف الاقتصاد النامي والصناعة الناشئة من ضرورة التدعيم والتطوُّر».

فيجعل هذين الشرطين اثنين من أُسسٍ ثلاثة يقوم عليها هذا المشروع، بعد الأساس الأوَّل، وهو: «أن لا يخالف أحكام الشريعة»[1].

ولم تنحصر إشكالية الانكماش الفقهي في ترسيخ الفردية للفقه والشريعة كلِّها، وحسب، وإنَّما انعكست مرَّةً أُخرىٰ في ظاهرة أكثر خطورةً علىٰ صورة الفقه نفسه، وأكثر سلبية تجاه الشريعة التي جاءت لتنظيم الحياة الاجتماعية بأسرها.

ذلك هو خطر «الذاتية» علىٰ الفقه، الذي سيكون علىٰ مستوىٰ الدائرة الاجتماعية الواسعة أكبر منه خطراً علىٰ مستوىٰ الأحكام الفردية.

ومن أبرز مظاهر «الذاتية» في الفقه:

١ ـ الاندفاع بقصد، أو بدون قصد، إلىٰ إيجاد سبلٍ لفهم النصوص فهماً خاصَّاً يبرِّر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس لعملية الاستنباط..

٢ ـ محاولة دمج النصِّ في إطارٍ خاصٍّ، قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش وقد لا يكون، فتأتي المحاولة هنا لفهم النصِّ ضمن ذلك الإطار المعيَّن، فإذا وجد النصَّ لا ينسجم مع هذا الإطار أهمله.

٣ ـ عملية تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، دون مبرِّرٍ موضوعي، وهذه المحاولة كثيراً ما تُرتكب في نوعٍ خاصٍّ من الأدلَّة الشرعية، وهو «التقرير» أي سكوت النبيِّ أو الإمام عن عملٍ معيَّنٍ يقع علىٰ مرأىً منه ومسمعٍ سكوتاً يكشف عن سماحه به، كاشفاً عن جوازه في الإسلام.

٥ ـ إتِّخاذ موقفٍ مسبقٍ تجاه النصِّ، موقف منطلق دائماً من الموقف النفسي الذي تفترضه ذاتية الممارس لعملية الفهم والاستنباط، لا موضوعية البحث، وهذا

---

١ ـ البنك اللاربوي في الإسلام: ٩ ـ ١٠، المجموعة الكاملة ـ م١٢.

خطر لا يقتصر تأثيره علىٰ إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدِّي أحياناً إلىٰ التضليل في فهم النصِّ الشرعي[1].

هذه المخاطر قد تتسرَّب إلىٰ عملية الاجتهاد في تفسير النصّ، من أجل اكتشاف الأحكام أو المفاهيم.

والشهيد مرتضىٰ المطهّري يشاطره الرأي، كالشارح لبعض فقراته، فصحيح أن عمل الفقيه هو استنباط الأحكام «إلّا أن معرفته وإحاطته وطراز نظرته إلى العالم، تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه... فإذا افترضنا فقيهاً دائم الانزواء في بيته أو مدرسته، ثمّ نقارنه بفقيه آخر يواكب الحياة، نجد أن كليهما يرجعان إلى الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم، ولكن كلّاً منهما يستنبط حكمه على أساس وجهة نظره الخاصة».

وهذه آثار ظاهرة في فتاوىٰ الفقهاء، حتى «لو أن أحداً أجرىٰ مقارنة بين فتاوىٰ الفقهاء، وتعرّف في الوقت نفسه علىٰ ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث أن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، وفتوى الأعجمي تفوح منها رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة»[2].

هي حقيقة قديمة، لكن الكشف عنها وبناء الخطوات اللاحقة هو الجديد، فالفقيه لا يستنبط أحكامه من خلال أدوات الاستنباط وحدها، بل تتدخّل في ذلك، شعورياً أو لا شعورياً، ذات الفقيه نفسه، رؤيته للحياة، توجّهاته العقيدية، استيعابه لمعادلات الحياة، كل هذه عوامل تكمن وراء اختلاف الفقهاء.

---

١ ـ محمَّد باقر الصدر / اقتصادنا :٣٨٢ ـ ٣٩٧، المجلَّد ١٠ من المجموعة الكاملة.

٢ ـ مرتضىٰ مطهري / الاجتهاد في الإسلام : ٢٧ ـ ترجمة جعفر صادق الخليلي ـ بعثت ـ طهران، المشهد الثقافي في إيران / فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة : ٣٣٥ ـ إعداد عبد الجبار الرفاعي ـ دار الهادي ـ ط ١ ـ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

وعلىٰ ضوء هذا يصبح من المعقول ومن المحتمل أن توجد لدىٰ كلِّ مجتهدٍ مجموعة من الأخطاء والمخالفات لواقع التشريع الإسلامي، وإن كان معذوراً فيها، ويصبح من المعقول أيضاً أن يكون واقع التشريع الإسلامي في مجموعةٍ من المسائل التي يعالجها موزَّعاً هنا وهناك بنسبٍ متفاوتة في آراء المجتهدين، فيكون هذا المجتهد علىٰ خطأٍ في مسألةٍ وصواب في أُخرىٰ.. ويكون الآخر علىٰ العكس..

ولهذا يجب أن نفرِّق بين واقع التشريع الإسلامي كما جاء به النبيُّ ﷺ وبين الصورة الاجتهادية كما يرسمها مجتهد معيَّن خلال ممارسته للنصوص [1].

الفهم الاجتماعي للنص

من هنا يبدأ الحلُّ، وتبدأ انطلاقة الإسلام من أُسار النظرة الفقهية المنكمشة.

وعند الصدر، الفقيه المبدع الذي عاش للمجتمع وأعطاه دمه وروحه، وعاش الشريعة ووعاها وتذوّقها، سيدخل الفقه أفقاً جديداً، هو في غاية الأهمية، أُطلق عليه «الفهم الاجتماعي للنصّ» ذلك الفهم الذي يمثّل ذهنية موحّدة، وارتكاز تشريعي عام، يستطيع الفقيه أن يحكم على ضوئه بأنّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للنصّ هو أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية للنص.

فالفهم الاجتماعي للنصّ: «فهم النصّ علىٰ ضوء ارتكازٍ عامٍّ يشترك فيه الأفراد نتيجةً لخبرة عامَّةٍ وذوقٍ موحَّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام» [2].

وهذا لا يختلف من حيث المفهوم عن أُسلوب الاستدلال المتَّفَق عليه لدىٰ الفقهاء تحت عنوان «مناسبات الحكم والموضوع». فهذا الاصطلاح الأخير هو

---

١ ـ م. ن: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

٢ ـ الفهم الاجتماعي للنصِّ، كتاب الاجتهاد والحياة: ١٦٤.

أيضاً تعبير آخر عن ذهنيةٍ موحَّدةٍ وارتكازٍ تشريعيٍّ عامٍّ، يحكم الفقيه علىٰ ضوئه بأنَّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للحكم المنصوص عليه هو أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية. «وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعي للنص»[1]. ولكنَّ الاختلاف سيأتي عندما يمارس الفهم الاجتماعي للنصِّ دوره في التطبيقات علىٰ مستوىٰ القضية الاجتماعية والنظرية الاجتماعية، وراء حدود الأحكام الفردية.

إذن فالفهم الاجتماعي للنصِّ يبدأ من حيث ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي، ليُقرأ النصّ في الخطوة الثانية من خلال الارتكاز الاجتماعي، ليعطي ثمراتٍ جديدةً لم تكن تبدو علىٰ مستوىٰ حدود الفهم اللغوي الأوَّلي.

أمَّا المبرِّرات للاعتماد علىٰ الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ، فهو نفس مبدأ حجِّية الظهور، لأنَّ هذا الارتكاز يُكسب النصَّ ظهوراً في المعنىٰ الذي يتَّفق معه، وهذا الظهور حجَّة لدىٰ العقلاء كالظهور اللغوي.

ولابدَّ من التمييز، والمائز دقيق، بين هذا الأُسلوب وبين القياس، فهما وإن كانا يشتركان في تعميم الحكم، إلَّا أنَّ الأمر هنا ليس من قبيل قياس غير المنصوص علىٰ المنصوص، بل راجع إلىٰ الاستناد إلىٰ ظهور عامٍّ، ارتكاز، يشكِّل قرينةً علىٰ أنَّ ما ذُكر في النصِّ إنَّما جاء علىٰ سبيل المثال لا الحصر، أو لأسباب رافقته فجعلته موضوعاً للحكم، وعلىٰ هذا يكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العامِّ، أو الحكم علىٰ مفرداتٍ أُخرىٰ تحمل في ظرفٍ ما نفس تلك الخصوصيات والأسباب التي جعلت المثال السابق محلَّاً للنصِّ[2].

ثمّة وقفة للصدر فيها غاية الجمال، وفيها أكثر من دلالة.. تلك حين يقف على كتاب «فقه الإمام الصادق» للشيخ محمد جواد مغنية، فيشده وعي هذا الفقيه بالبعد

---

١ ـ م. ن: ١٦٣ ـ ١٦٤.

٢ ـ محمَّد باقر الصدر / اقتصادنا: ١٦٥.

الاجتماعي للنصّ، فيقول: أكبر الظنّ أنها أول مرّة أقرأ فيها لفقيه إسلامي من مدرسة الإمام الصادقعليه السلام أوسع نظرية لعنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، يعالج فيها بدقة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي وبين المدلول الاجتماعي للنص، ويحدد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة.. كانت هذه المرة الأولى التي قرأتُ فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنص هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدّد الخالد «فقه الإمام الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ محمد جواد مغنية، الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الاسلوب والتعبير والبيان»[1].

إنها وقفة العالم المخلص المتعطّش لإحياء هذه الشريعة، فيمتلئ بهجةً ويعيش نشوة الاكتشاف حين يجد ما يتمنّاه لهذه الشريعة وقد سبقه إليه غيره.. العالم الذي يتذوق التجديد والإبداع فيقيّم هذا الكتاب وصاحبه تقييماً لا يرتضيه سائر الفقهاء التقليديين الذين يرون أن الشيخ مغنيّة قد اخترق «جلالة» التراكيب الفقهية المعقدة، وقدّم الفقه لا بأسلوب الفقهاء المعهود، ثم تجاوز حرفية النصوص في مواضع عديدة، عارضاً ما لم يألفه الفقه المعهود.. ليهبط في نظرهم عن مرتبة الفقهاء، فيما يرتقي عند الصدر إلي مرتبة الشيخ الكبير الذي أحيا الفقه الجعفري..

أخيراً..فإنّ هذا الفهم الاجتماعي للنصّ سوف يتعاضد عند السيد الشهيد مع المبدأ الثاني الذي يؤسّس له نظرياً لأوّل مرّةٍ علىٰ مستوىٰ الفقه الشيعي، وإن كانت ملامحه قد تكون موجودة علىٰ نطاقٍ ضيّق، وفي مديات محدودة جدّاً، ذلك هو مبدأ:

«روح الشريعة»

ففي الشريعة أحكام منصوصة، في الكتاب والسنّة، تتّجه كلُّها نحو هدفٍ

---

١ ـ الصدر / الفهم الاجتماعي للنصّ في فقه الإمام الصادقعليه السلام ـ كتاب الاجتهاد والحياة، مصدر سابق: ١٦٣ ـ ١٦٤.

مشترك، علىٰ نحوٍ يبدو منه اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف.. فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشّراً ثابتاً، وقد يتطلَّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرِّكة، تضمن بقاء الهدف، أو السير إلىٰ ذروته الممكنة[1].

فتحقيق العدالة الاجتماعية على سبيل المثال، واحد من أهداف الشريعة العليا ومقاصدها، التي وضعت لأجلها أحكام عديدة على مسوى الفرد والمجتمع، تلتقي كلها عن تحقيق هذه الغاية الكلّية، العدل: **﴿إنَّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[2]. **﴿إنّ الله يأمر بالعدل والاحسان﴾**[3].

ثم تأتي ميادين التطبييق الواسعة في طائفة كبيرة من الأحكام، تهدف كلها إلى تحقيق هذا المبدأ العام في الشريعة:

﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾[4].

الأمر بالتسوية بين الناس، حفظ حقوق الناس المعنوية والمادية، تحريم الاستبداد، أداء الزكاة، تحريم الربا، تحريم الاحتكار، تحريم الغش، إلى عشرات الاحكام المنصوصة في الكتاب والسنة والتي تتكافل في تحقيق الأمن الاجتماعي والعدالة الاجتماعية.

هذه كلها ثوابت في الشريعة لها غاياتها، ولأجل تحقيق هذه الغايات كان تشريعها، من هنا فإن أساليب تنفيذها، وأتساع دوائرها، سيكون هو البعد المتغيّر فيها، الذي يتكيف بحسب ما تمليه الأهداف والمقاصد التي أريدت من ورائها.

«فالشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام .. وأُصول عامة يهتدى بها إلى اكتناه أسرار الشريعة ومقاصدها، عن طريق اللفظ

---

١ ـ محمد باقر الصدر / الإسلام يقود الحياة: ٤٥.
٢ ـ النساء / ٥٨.
٣ ـ النحل / ٩٠.
٤ ـ الأعراف / ٨٥.

والمدلول الخاص والعام، وما يدل عليه مجموع تلك الدلالات من مقاصد وأفهام.. فالعدل العام الاسلامي لا يقبل التبديل، وأما الاحكام الجزئية فقد تتغيّر بحسب الظروف والاعتبارات الزمانية والمكانية، لأنها غير مقصودة لذاتها، وإنما يقصد منها الوصول لتحقيق العدالة الشرعية»[١].

«من هنا مارس المعصوم دوره ـ في تطبيق هذه الاحكام ـ لا بوصفه مبلِّغاً للعناصر الثابتة عن الله تعالىٰ، بل بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي، يضع العناصر المتحرِّكة التي يستوحيها من المؤشِّرات العامَّة للإسلام، والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة»[٢].

إذن لا بدّ من إعادة النظر فيما يعتبره الاصوليون من نصوص السنّة حكماً شرعياً إلهياً، بينما كثير منها لا تتضمّن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمّن ما يسميه الشيخ شمس الدين: «تدبيرات» وهي أحكام تنظيمية، إدارية، وقد درج الفقهاء على اعتبار هذه أحكاماً شرعية وهي ليست كذلك..

ومنشأ هذه النظرة عند الاصوليين والفقهاء، كما يرى الشيخ شمس الدين، هو تصوّرهم أنّ وظيفة النبيّ ﷺ هي أن يبيّن الاحكام الشرعية، وغفلوا عن أنّ جملة من وظائف النبيّ ﷺ أنّه كان حاكم دولة، وقائد جيش، وقائد مجتمع، وربّ أسرة، وعضواً في مجتمع يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس، وأنّه من هذه المنطلقات كلّها كان يقول ويفعل ويقرّر.. لقد لاحظ فقهاء الشيعة وسائر المذاهب أن الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه، فيقال: «إنّه قضية في واقعة، ولا يصلح أن يكون قاعدة» هذا الفهم صحيح، لكنّه أوسع بكثير من الموارد النادرة التي لاحظوا فيها هذه القضية[٣].

---

١ ـ علّال الفاسي / مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها: ٤٧ ـ دار الغرب الاسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.

٢ ـ محمد باقر الصدر / الإسلام يقود الحياة: ٤٩.

٣ ـ الشيخ شمس الدين / حديث في كتاب الاجتهاد والحياة: ١٦ ـ ١٧.

والسيد فضل الله يرىٰ في السياق نفسه ضرورة التمييز بين وظيفتين للنبي ﷺ: أولاهما التبليغ وبيان الاحكام. وثانيهما الولاية والحكم، لذا فالتمييز بين نوعين من السنّة صحيح، ثمّ يتّكئ على السيد الشهيد الصدر ﷺ في فصله بين أحكام هاتين الوظيفتين، من خلال قضية نخلة سمرة بن جندب، وفق قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» التي لا تقضي بأكثر من رفع الحكم الضرري، وهو الجانب التشريعي المطلق، فيما لاحظ الأمر بقلع النخلة خط الولاية.

ثمّ يوضّح كلّ ذلك توضيحاً هامّاً فيه خلاصة للموضوع كلّه، إذ «الولاية تتعلّق بالأمور الجزئية لحركة التشريع في الواقع، بينما التشريع نفسه يتعرّض للأمور الكلّية في تفسير النظرية وتأصيلها ورسم حدودها التشريعية»[1].

وعلىٰ أساس التكامل بين هذين المبدئين: البعد الاجتماعي للنصّ، وروح الشريعة، سوف نقف علىٰ فقهٍ جديدٍ تماماً، فقهٍ عمليٍّ حيٍّ قادرٍ علىٰ التقدُّم بمشاريع الحياة نحو الأفضل دائماً، وليس علىٰ إيجاد الحلول المؤقّتة لمشكلاتها المتجدِّدة فحسب.

فقه يكون أداةً بيد المجتمع، من أجل بناء حاضره ومستقبله، بدلاً من أن يكون أداةً بيد الفرد، يبرِّر له أعماله الخاصَّة في ظلِّ أوضاعٍ عامَّة منحرفةٍ، أو يكون مطيةً له إلىٰ مصالحه الذاتية.

وقفة تاريخية سريعة على فقه المقاصد عند الشيعة الامامية

هذا الموضوع القديم، الجديد ... قديم، إذ عالجه الفقهاء المتقدمون، علىٰ درجات متفاوتة، ومن زوايا مختلفة ... جديد، إذ تجدّدت محاولات إحيائه وتفعيله مع هذه الحركة الواسعة في تجديد الفقه.

ولعلّ أقدم أثر وصل إلينا في هذا الموضوع هو «رسالة الفضل بن شاذان»

---

١ ـ السيد فضل الله / كتاب الاجتهاد والحياة ـ حوار محمد الحسيني: ٤٨ ـ ٤٩.

الفقيه والمتكلم الإمامي الشهير، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، والمتوى سنة ٢٦٠هـ، التي نقلها كاملةً الشيخ الصدوق في كتابه «علل الشرائع».

ويستهلّ ابن شاذان رسالته هذه بقوله: «إن سأل سائل فقال: أخبرني، هل يجوز أن يكلّف الحكيم عبده فعلاً من الافاعيل لغير علّة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لانّه حكيم، غير عابث ولا جاهل»[1].

وقد ظهرت قبله، وبعده في القرن الثالث وفي القرن الرابع عشرات الكتب التي تعالج هذا الموضوع تحت عنوان «العلل» يجد المتتبّع فيها أنّ لفقهاء الامامية السهم الاوفر منها، فقد كتب تحت عنوان تعليل الاحكام كثير من فقهائهم، من بينهم:

١ ـ محمد بن خالد البرقي، المتوفىٰ بعد ٢٠٣هـ.

٢ ـ يونس بن عبدالرحمن، المتوفىٰ ٢٠٨هـ، له «العلل الكبير» و«علل النكاح».

٣ ـ علي بن الحسين بن فضال، القرن الثالث الهجري، له كتاب العلل.

٤ ـ أحمد بن إسحاق بن عبدالله بن سعد الأشعري، المتوفىٰ قبل ٢٥٠هـ، وصف النجاشي كتابه في «علل الأحكام» بأنّه كتاب كبير.

٥ ـ محمد بن الحسن بن عبدالله الجعفري (القرن الثالث الهجري).

٦ ـ أحمد بن محمد بن الحسين بن دؤل، المتوفى سنة ٣٥٠ هـ.

٧ ـ محمد بن أحمد بن داود القمّي، المتوفى ٣٦٨هـ.

٨ ـ علي بن أبي سهل القزويني، القرن الرابع الهجري، له كتاب العلل.

٩ ـ حمدان بن إسحاق الخرساني، القرن الرابع الهجري، له كتاب «علل الوضوء».

١٠ ـ الحسين بن علي بن شيبان القزويني، من مشايخ الشيخ المفيد، المتوفّىٰ ٤١٣هـ.

---

١ ـ الشيخ الصدوق / علل الشرائع: الباب ١٨١.

١١ ـ الشيخ الصدوق، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، وله : «علل الشرائع والاحكام» و«كتاب العلل» و«علل الحجّ» و«علل الوضوء»[1] .

وفيما نجد هذا النتاج المكثف لدى فقهاء الشيعة الامامية، نجد في المدرسة السنيّة تأخراً نسبياً في التاريخ، ونقصاً في الكم أيضاً، فلم يذكر منهم في هذه الفترة إلاّ أربعة، هم :

١ ـ الحكيم الترمذي، المتوفّى سنة ٣٢٠ هـ، ويغلب على كتابه نزعة صوفية أخلاقية .

٢ ـ أبو منصور الماتريدي، المتوفى سنة ٣٣٣ هـ.

٣ ـ القفّال الشامي، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ.

٤ ـ أبو بكر الابهري، المتوفى سنة ٣٧٥ هـ[2] .

لكن يكاد هذا الفقه يتوقّف في المدرسة الأولى، ربما بسبب الموقف الفقهي من قضية «المصالح المرسالة» وموضوع «القياس» اللذين يشكلاّن أهم أعمدة الفقه المقاصدي، وقد دخلا معاً في مصادر الاستنباط في المدرسة الثانية، فتوسّع بهما هذا الفقه على يد الجويني، ثمّ الغزالي، ليتّخذ أخيراً شكله المنظّر والمقنّن والمفصّل تفصيلاً واسعاً على يد الشاطبي، في الجزء الثاني من كتابه (الموافقات) . ثم ساهم في إحيائه وتجديده في وقتنا المعاصر كلّ من الشيخ علاّل الفاسي، والشيخ الطاهر ابن عاشور، فأعطياه دفعة قوية إلى أمام، صدرت على إثرها عدّة دراسات ورسائل جامعية متخصّصة فيه .

والذي ينبغي التنبيه إليهأنّ ضمور هذا الفقه في المدرسة الإمامية لا يعني اختفاءَه نهائياً وإيصاد الاواب دونه، فقد صنّف فيه أكثر من فقيه، وبعنوان «المقاصد» بدلاً من تعليل الأحكام، ومن هذه المصنّفات :

---

١ ـ راجع ذلك كلّه في مادة (علل) من كتاب الذريعة ـ للشيخ الطهراني .

٢ ـ انظر د . أحمد الريسوني / نظرية المقاصد عن الشاطبي .

١ ـ المقاصد في تفسير آيات الاحكام / الشيخ فخر الدين أحمد بن عبدالله المتوّج البحراني، تلميذ ابن فهد الحلّي، ومعاصر الفاضل المقداد السيوري ـ القرن الثامن.

٢ ـ المقاصد الخمس / السيد إسماعيل بن علي مدد القائيني.

٣ ـ المقاصد المهمّة في أصول أحكام الله والرسول والأئمة / محمد علي بن محمد حسن الآراني الكاشاني، تلميذ المولى النراقي المتوفي سنة ١٢١٧ هـ.

٤ ـ مناهل الشوارد في تلخيص المقاصد / للمؤلف السابق نفسه[١].

الشيخ شمس الدين يفسّر ظاهرة انحسار الفقه المقاصدي عند الشيعة بأسباب تاريخية، وليست فقهية ... فهو عائد ـ في نظره ـ إلى ظرف تاريخي، وليس إلى اختلاف فكري، فالفقيه الشيعي، لأسباب تتعلّق بالوضع السياسي، انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الإسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الأُخرى من جهة ثانية.

ويستدل على تحليله هذا بما تميّزت به الاتجاهات الفقهية الحديثة التي انتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في إيران وبعض البلدان الاسلامية، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات، إنّها فتحت هذا الباب «المقاصد» في الفكر الاصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الشيعة[٢].

وتأخذ المقاصد عند الشيخ شمس الدين طريقها تطبيقياً تحت عنوان «أدلة التشريع العليا» ومن أمثلته الجلية: تفسير الامام الباقر عليه السلام لنهي النبيّ صلى الله عليه وآله عن ذبح الحمر الأهلية، بأنّه لغرض عدم إفنائها، لانّ مصلحة المجتمع في بقائها.

ويجعل الشيخ هذا التفسير مستنداً صالحاً لمنع صيد أنواع معينة من السمك

---

١ ـ انظر هذا الكتاب في مواضعها من (الذريعة).

٢ ـ الشيخ شمس الدين / كتاب الاجتهاد والحياة حوار على الورق: ٢٤.

والطيور والحيوانات، للمحافظة على أنواعها في الطبيعة[1].

وهذا هو الفقه المقاصدي، متوقّف أساساً على تعيين علّة الحكم ومناطه، وما دام هذا الأمر ميسوراً وداخلاً في دائرة التطبيق الشرعي، فليس على الفقيه إلاّ بذل الجهد في اكتشافه وتطبيقه في مواضيعه المستجدّة «من قبيل التعليل الوارد في أدلّة الاحتكار، فإنّه لا يصلح أن يُحتكر الطعام ويُترك الناس ليس لهم طعام».

«ومن قبيل التعليلات الواردة في جواز العمل والتعامل مع الحكومات غير الشرعية، فهذه التعليلات لا يُقتصر فيها على موردها، بل هي معايير ترشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمته»[2].

والسيد فضل الله يؤكد هذا الفهم في حديثه عن العقل ودوره في الاستنباط، إذ المراد بالعقل هنا العقل القطعي الذي نكتشف على أساسه الاحكام الشرعية، وهو ما يعرف بـ«ملاكات الاحكام» أو «علل الاحكام» فإذا حصل للفقيه القطع بأنّ هذه المسائل تمثّل ملاك الحكم فإنّه يستطيع أن يحكم حتى في الموارد التيى لم يرد فيها حكم شرعي، لأنّنا نعرف أنّ الشارع لا بدّ من أن يحكم انطلاقاً من وجود المصلحة الملزمة في هذا المجال ...

ولا تفوته في أثناء ذلك الاشارة إلى أنّ «القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة» مصادر ظنيّة، لا تورث القطع والعلم[3] إذن سوف تتقلّص المساحة أمام الفقه المقاصدي الذي تشكّل «المصالح المرسلة» أهم أعمدته، و«القياس» أهم أدواته ... لكنّ العلاج وفتح الآفاق يكمن في إمكان الوصول إلى ملاكات الاحكام وعللها، وهذا ـ في تصوّره ـ من الواضحات، خصوصاً في أبواب المعاملات، والأحكام الاخلاقية.

---

١ ـ المصدر نفسه: ٢١٠، ٢٢٠.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢١٠.

٣ ـ السيد فضل الله / المصدر نفسه: ٣٦.

وكأنّه هنا يتوسّط بين طرفين : طرف انطلق بلا قيد مع القياس والمصالح المرسلة. وطرف وصفه بالاستغراق بالتعبدية والتعامل مع الفقه بمنطق الاسرار ... فحين يقف ممثّلو هذا الطرف الاخير على مسألة تقول إنّ الاناء المتنجّس بالبول يطهر بغسلتين، يؤكّدون على التعددية، بحيث لو غسلت الاناء بقطرتين على التوالي فإنه يطهر إذ قد تحقق مصداق الغسلتين ! وذلك لأن التعدّدية عندهم شرط التطهير، ويتذرّعون دائماً بذريعة عدم إمكان إدراك الملاك في الحكم! هذا مع أن الانسان يدرك ببساطة أنّ المسألة هنا هي إزالة النجاسة، وأنّ قضية التعدّد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير، بحيث تكون الغسلة الاولى لإزالة العين، والثانية لازالة الاستقذار، لذلك لا يجد الإنسان خصوصية للتعدّد إلاّ من خلال أنّها نظرة إلى الوضع الطبيعي في الغسل ... وعليه يمكن أن يستفيد الإنسان من المدار بأنّ الكمية الاكثر والمستمرة من الماء يمكن أن تحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

ثمّ يؤكّد السيد فضل الله أنّ علماء الشيعة قد تحرّكوا في هذا المجال، سواء أكان ذلك في أبحاثهم التفصيلية الفقهية، أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرّضوا له بعنوان «التزاحم» وهو عنوان لا يختلف عن علم المقاصد، لأنّ الفقيه وهو في مقام البحث في التزاحم غالباً ما يطلّ على المصالح، كما في الحالات التي يتزاحم فيها حكم مع حكم آخر ويتعلّق أحدهما بالأعراض، أو بالانفس، فيقولون: إنّ الشارع لا يريد ضياع النفس، لذلك يسقط الواجب ويسقط المحرّم أمام ضرورة إنقاذ النفس التي تتوقّف على ترك واجب أو فعل محرّم.

كما ويلاحظ في الفقه الشيعي : الحديث عن النظام العام للناس، بشكل واسع النطاق، وهو عبارة أُخرى عن حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس، .

نعم، على مستوى التقعيد الاصولي لم تأخذ المسألة بعدها الكافي، ولكنّها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كلّ حال ... هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى فالسيد فضل الله يرى المقاصد الشرعية غير منحصرة في الدوائر الخمس التي توصّل إليها الغزالي والشاطبي وغيرهما؛ لأنّ المسألة

تنطلق من استقرارات خاصّة ذاتية، وقد تتسع لتشمل موارد أُخرى لم يرد فيها الشرع على أساس النصّ الخاص، ممّا أصبح يمثّل قضايا إنسانية عامّة تصل إلى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الانسان بدونها[1].

استنباطات الصدر من روح الشريعة

في ضوء هذا المفهوم فإنّ أحكاماً كثيرة سوف تخرج من سباتها وحدودها الضيّقة، لتسير مع روح الإسلام وأهدافه العليا المنفتحة علىٰ آفاق الحياة، دون انحسارٍ ودون توقُّف.. أحكام سنجد كيف أنّها فقدت معناها وأُفرغت من محتواها حين جُرِّدت من بعدها الاجتماعي الحقيقي وأغراضها التي اتّسقت مع سائر أغراض الشريعة وأهدافها الكبرىٰ.. لنلاحظ ذلك في الموضوعات الآتية:

١ ـ **الاحتكار**: والمراد به كلُّ عمليةٍ تستهدف إيجاد حالة ندرةٍ مصطنعةٍ للسلعة بقصد رفع ثمنها. وهي عملية يمكن ممارستها مع أيِّ سلعةٍ يزداد عليها الطلب، بحيث يمكن أن يحقّق احتكارها ارتفاعاً في أسعارها.. والشريعة الإسلامية عندما حاربت الاحتكار وذكرت بالخصوص موادّاً بأعيانها، إنّما كانت تريد محاربة الاحتكار نفسه لأجل تحقيق التوازن الاجتماعي من ناحية، وتحريم هذا النوع من الفوائد المترتّبة علىٰ عملية إيجاد ندرةٍ مصطنعةٍ للسلعة من ناحية أُخرى، ولم ينحصر هدفها في تلك المواد لذواتها، وإنّما كانت تلك المواد أمثلةً فقط، خصّت بالذكر لكونها المواد الرئيسة التي تحفظ توازن السوق والحياة الاجتماعية في ذلك الزمن.

فقد جاء عن النبيِّ ﷺ أنّه نهىٰ عن منع فضل الماء والكلاء.. وهذا النهي تحريم مارسه الرسول الأعظم بوصفه وليّ الأمر، نظراً إلىٰ أنَّ مجتمع المدينة كان بحاجةٍ شديدةٍ إلىٰ إنماء الثروة الزراعية والحيوانية، والىٰ توفير المواد اللازمة للإنتاج

---

١ ـ المصدر نفسه: ٤٨.

توفيراً عامّاً وعدم احتكارها، فألزمت الدولة علىٰ هذا الأساس الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلائهم للآخرين.

والنصُّ الذي جاء في عهد الإمام عليٍّ عليه السلام لمالك الأشتر في وصف التجّار: «واعلم أنَّ في كثيرٍ منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكُّماً في البياعات» إنّما هو تأكيد علىٰ منع الاحتكار في كلِّ الحالات منعاً باتّاً.. وهذا المنع الحاسم للاحتكار يعني حرص الإسلام علىٰ شجب الأرباح التي تقوم علىٰ أثمانٍ مصطنعةٍ تخلقها ظروف الاحتكار الرأسمالية.. وأنَّ الربح النظيف هو الربح الذي يحصل عن طريق القيمة التبادلية الواقعية للبضاعة، وهي القيمة التي يدخل في تكوينها منفعة البضاعة ودرجة قدرتها وفقاً للعوامل الطبيعية والموضوعية، مع استبعاد دور الندرة المصطنعة التي يخلقها التجّار الرأسماليون المحتكرون عن طريق التحكُّم في العرض والطلب[1].

هكذا توسَّع مفهوم الاحتكار من خلال الفهم الاجتماعي للنصِّ، ومعرفة أهداف الشريعة ومقاصدها من الأحكام.

٢ ـ الزكاة: الزكاة هي الأُخرىٰ يحصرها الفقه التقليدي في الأعيان التسعة التي وردت في زمان المعصوم، يوم كانت هذه الأعيان تمثّل عصب الحياة، والمحرِّك الأساسي لها. فتعامل معها الفقه التقليدي وكأنّها مرادة بأعيانها، فكأنَّ الزكاة شُرِّعت لأجل الجمال والأبقار والمواشي والحنطة والشعير.. ولم تُشرَّع لغرضٍ آخر!!

ولا يكتفي الشهيد في نقض هذا التصوُّر من خلال منطلقاته في الفهم الاجتماعي وروح الشريعة ومقاصدها، بل يعضده بالأثر أيضاً. فقد ثبت أنَّ الإمام عليّاً عليه السلام وضع الزكاة علىٰ أموالٍ غير تلك الأقسام التسعة، فجعل علىٰ الخيل مثلاً

---

١ ـ الإسلام يقود الحياة ـ صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي: ٥١ ـ ٥٢، وانظر أيضاً الصفحات: ٦٤، ٩٥، ٩٧.

الزكاة.. «وهذا عنصر متحرِّك، يكشف عن أنَّ الزكاة كنظرةٍ إسلاميةٍ لا تختصُّ بمالٍ دون مال، وأنَّ من حقِّ وليِّ الأمر أن يطبِّق هذه النظرية في أيِّ مجالٍ يراه ضرورياً»[1].

بل حتىٰ النصّ الأوّل الذي ذكر المواد التسع يفهم منه الفقيه هذه الحركية نفسها، فالحديث يقول: «إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله قد أمر مناديه أن ينادي: إنَّ الله تبارك وتعالىٰ قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض عليكم من الذهب والفضَّة والإبل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب» يقول الإمام الصادق عليه السلام: «ونادىٰ بهم بذلك في شهر رمضان، وعفىٰ لهم عمّا سوىٰ ذلك».

يقول الشيخ الآصفي: يظهر من هذا النصّ أنّه قد كان لرسول الله صلى الله عليه وآله أن يعفو عمّا يراه ممّا لا يُعدُّ من أموال التجارة، ولا يشيع تداوله في الأسواق، فيعفي الناس فيها عن الزكاة.

وقد كانت الثروات التي فرض رسول الله صلى الله عليه وآله فيها يومئذٍ الزكاة من الثروات التي كان الناس يألفونها في الأسواق في التجارة، وهي التسعة المعروفة. ولا يمنع أن يتغيَّر وضع السوق والتجارة فيما بعد، فتدخل ثروات جديدة في الأسواق، وتعمر بها الأسواق، وتجب فيها الزكاة.

من هذا الحديث الصحيح نفهم أنَّ الثروات التسعة هي من مصاديق الثروات التي تعدُّ من أموال التجارة التي تجب فيها الزكاة، وليست هي الموضوع المحدَّد للزكاة[2].

هذه المسألة الحيوية التي أصبحت بمستوىً ما قلقاً يساور أهل الوعي بفقه الحياة، ما زالت لم تتجاوز هذا المستوىٰ من الاثارات، لتتحوّل إلىٰ دستور فقهي وأحكام عملية يلتزمها المجتمع، حتىٰ علىٰ مستوىٰ الفقه السنّي الذي أوجب الزكاة

---

١ ـ م. ن: ٥٢.

٢ ـ محمّد مهدي الآصفي / حديث في كتاب (الاجتهاد والحياة) مصدر سابق: ١٤١ ـ ١٤٢.

علىٰ العملات النقدية المتداولة باعتبارها البديل عن النـقدين ـ الذهب والفـضة ـ الذين تعامل بهما السوق آنذاك، لكنّه ما زال يتقيّد بمفردات النصّ الأخرىٰ دون أن يلحظ أموال التجارة المتداولة وذات الأثر في الحـياة الاجـتماعية، ومـا إذا كـان الشارع يريد تلك المواد بأعيانها، أم أنّه يريد معالجة المشكلة الاجـتماعية التـي تتغيّر المؤثّرات فيها مع تغيّر طبيعة الحياة من إنتاج وأساليب عمل واستهلاك..

فقهاء كثيرون يشاركون نظراءهم في هذا القلق، ويسيرون على الخط نفسه في إثارة الأسئلة ضد هذه الرؤية الحروفية التي لا تعيش أبعاد النصّ ومقاصده، و«كأنّ الكرة الأرضية هي نجد وتهامة والحجاز» التي كانت تشكل فيها هذه المواد روح السوق والحياة العامة: «لماذا لا نتدبّر القرآن أولاً حتى نعرف أبعاد التكاليف التي أناطها الإسلام بأعناقنا، وأوعية المال التي تخرج من زكواتنا؟ ولمـاذا لا نـعرف طبيعة الدنيا التي نعيش فيها، والأساليب التي يـتّبعها خـصومنا لكسب مـعاركهم ضدّنا؟ إنه لا فقه مع العجز عن فهم الكتاب ومع العجز عن فهم الحياة نفسها»[1].

٣ ـ الملكية: رأينا في مادّة «الاحتكار» كيف تدخَّلت الشريعة في تحديد النصِّ الآخر القائل بأنَّ «الناس مسلَّطون علىٰ أموالهم» وهي تتدخَّل دائماً فـي تـحديد حرية الفرد بالتصرُّف في أمواله كلَّما تعارض ذلك مع المصلحة العـامَّة للـمجتمع والدولة.. إنَّ هناك قيوداً كثيرةً وضعتها الشريعة علىٰ حرية المالكين والمستثمرين، من أجل حفظ التوازن الاجتماعي الذي يمثِّل هدفها العامَّ من هذه التشريعات.

هذا الهدف العامُّ الذي يستنبطه الشهيد الصدر من مفهوم الاستخلاف، الذي هو استخلاف للجماعة، وليس للفرد، وحتىٰ الفرد المالك فـهو مسـتخلف مـن قـبل الجماعة. فالآيات القرآنية الواردة في هذا المجال أضافت أموال الأفراد إلىٰ الجماعة «وعلىٰ هذا الأساس لا يمكن أن تقرَّ أيَّ ملكيةٍ خاصَّةٍ تتعارض مع خلافة الجماعة وحقِّها ككلٍّ في الثروة»[2].

---

١ ـ محمد الغزالي /السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ٣٣ ـ دار الشروق ـ ط ١١ ـ ١٩٩٦م.
٢ ـ الإسلام يقود الحياة: ٣٧ ـ ٣٨.

«ومادامت الملكية الخاصَّة استخلافاً للفرد من قبل الجماعة، فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرُّفاته في ماله، وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالىٰ ومتطلَّبات خلافتها العامَّة.. ومن الطبيعي أن يكون من حقِّ الممثِّل الشرعي للجماعة أن ينتزع من الفرد ملكيَّته الخاصَّة إذا جعل منها أداةً للإضرار بالجماعة والتعدِّي علىٰ الآخرين، وتوقَّف دفع ذلك علىٰ انتزاعها، كما صنع رسول الله ﷺ في قصَّة سمرة بن جندب...»[1].

والىٰ أكثر من ذلك يذهب هذا الفقه المتحرِّك، في تفاصيل العمليات الاقتصادية، من أجل الحفاظ علىٰ مقاصد الشريعة وأهدافها في حفظ التوازن الاجتماعي، وتحقيق مفهوم الاستخلاف كما رسمته الشريعة:

ـ فإنَّ «الإحياء غير المباشر، بالطريقة الرأسمالية، أي بدفع الأجور ووسائل العمل إلىٰ الأُجراء، لا يُكسب حقَّاً، ولا يبرِّر للرأسمالي الدافع للأُجور أن يدَّعي لنفسه الحقَّ في نتائج الإحياء، وأن يقطف ثمار العمل المأجور، كما هي الحالة في المجتمع الرأسمالي»[2]..

ـ كما ترفض الشريعة إقامة الصناعات الاستخراجية علىٰ أساسٍ رأسمالي، فهذا النوع من الإنتاج لا يُكسب الرأسمالي حقَّ ملكية السلعة «مثلاً شخص أو أشخاص يدفعون الأُجور إلىٰ العمَّال الذين يستخرجون النفط، ويزوِّدونهم بالوسائل والأدوات اللازمة لذلك، فلا يُعتبر النفط المستخرج ملكاً لدافعي الأُجور ومالكي الأدوات»[3].

ـ وهؤلاء الذين يودعون أموالهم عند المستثمرين لغرض الاستثمار، لتعود عليهم بفوائد معلومة، فإنَّما تعود عليهم بالربا المحض المحرَّم، ذلك أنَّ «رأس المال النقدي إذا كان مضموناً في عملية الاستثمار، فليس من حقِّه أن يساهم في أي

---

١ ـ م. ن :٣٨ ـ ٣٩.

٢ ـ م. ن :٤٦.

٣ ـ م. ن :٤٦.

ربحٍ ينتج عن توظيفه، لأنَّ الربا حرام، ومجرَّد تأجيل الرأسمالي لانتفاعه بماله أو حرمانه نفسه من الاستفادة المباشرة منه، لا يبرِّر له حقَّاً في الربح بدون عمل.. بل الربح في حالةٍ من هذا القبيل كلُّه للعامل، علىٰ الرغم من أنَّه قد لا يكون مالكاً للبضاعة نفسها..

والطريقة الوحيدة التي سمح بها الإسلام لمشاركة رأس المال النقدي في الربح، أن يتحمَّل صاحبه المخاطرة به، ويتحمَّل وحده دون العامل كلَّ التبعات السلبية للعملية»[1].

وهكذا ينهي هذا النوع من الفقه، سلطة القراءة التجزيئية للنصِّ، القراءة التي تبتر النصَّ عن موضوعه وعن ظروفه وعن أهداف الشريعة كلِّها، لتتَّخذ منه غطاءً تبريرياً لممارساتٍ تعود علىٰ أصحابها بالنفع، وعلىٰ المجتمع كلِّه بالضرر، تماماً كما عهدنا عند الساسة اجتزاء النصوص وتوظيفها لحماية مصالحهم السلطانية.

يكشف لنا هذا الفقه الحيُّ أنَّ كلَّ ما نلحظه من ممارسات استثمارية ينتج عنها تكديس الأموال عند أفرادٍ واضمحلالها عند عموم أبناء المجتمع، إنَّما هي ممارسات رأسمالية يمقتها الإسلام، وإنَّ كلَّ ما وُضع وراءها من فتاوىٰ وتصويبات إنَّما هو ناتج إمَّا عن قراءةٍ تجزيئيةٍ ومبتسرةٍ للنصوص، وإمَّا عن تحايلٍ علىٰ أحكام الشريعة، يصنعه الفقه الفردي التجزيئي وحده، وكلُّ ذلك لا يبرِّر هذه الأعمال، ولا يخرج بها من دائرة الحرام والممقوت شرعاً.

فمتىٰ يا ترىٰ تستفيق أُمَّتنا من نومتها؟ ليأكل أثرياؤها أموالهم بالحلال!!

الثمرة الأهمُّ، فقه النظرية

الثمرة الثانية للفقه الاجتماعي، قد تكون أكبر من الأُولىٰ، بل قد تكون الأُولىٰ تابعة لها ومستنبطة منها في كثيرٍ من الأحيان، ألا وهي استكشاف النظرية الإسلامية

---

١ ـ م. ن: ٤٦.

في المواضيع المختلفة ذلك أن الفقه لا يمكنه بحال أن يستوعب البعد الاجتماعي في النصوص والاحكام ما لم يتركز إلى نظرية عميقة شاملة في الأساس الذي يقوم عليه هذا الفقه، وهو روح الشريعة ومقاصدها..

هذه الخطوة هي الأُخرىٰ حاز الصدر فيها وسام التأسيس، كما حاز وسام التطبيق الأوَّل في أكثر من ميدان..

كان يدرك مبكِّراً أنَّ علىٰ الفكر الإسلامي أن «يتخطَّىٰ فقه الأحكام، إلىٰ فقه النظريَّات»[1] وهذه هي المهمَّة الأساسية في فقه الدين، فليس من الصحيح أن ينحصر جهد الفقيه في استنباط أحكامٍ جزئيةٍ متناثرة، بل لابدَّ من إدراك حقيقة أنَّ الأحكام الجزئية المتناثرة في موضوعٍ واحدٍ إنَّما ترتبط بنظريةٍ أساسيةٍ يتبنَّاها الإسلام حول هذا الموضوع، فلابدَّ إذن من اتِّجاهٍ موضوعيٍّ في الفقه يتخطَّىٰ فقه الأحكام الجزئية إلىٰ اكتشاف النظرية الإسلامية في الموضوع: «لابدَّ أن يتوغَّل هذا الاتِّجاه الموضوعي في الفقه ليصل إلىٰ النظريَّات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذ البناءات العلوية إلىٰ النظريَّات الأساسية والتصوُّرات الرئيسية التي تمثِّل وجهة نظر الإسلام.. لأنَّنا نعلم أنَّ كلَّ مجموعةٍ من التشريعات في كلِّ بابٍ من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريَّات والتصوُّرات»[2].

والمنهج في الوصول إلىٰ النظرية الإسلامية في كلِّ موضوعٍ من مواضيع الحياة واضح في معالمه وتفاصيله عند رائد هذا المشروع الكبير، يستغرق في توضيحه فقرات كثيرة في العديد من أعماله، لاسيَّما «اقتصادنا» حيث يمارسه الممارسة الأُولىٰ في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، وفي هذا المنهج ركيزتان أساسيَّتان تضعان الباحث علىٰ بوابة مشروع الاكتشاف، خلاصتهما:

---

١ ـ اقتصادنا: ٣٩٨.

٢ ـ المدرسة القرآنية: ٣٨ ـ م١٣ من المجموعة الكاملة.

١ ـ إنَّ هناك فارقاً أساسياً بين عملية خلق وتكوين النظرية، وبين عملية اكتشاف نظرية، ففي الحالة الأُولىٰ يمارس المفكّر دوره مباشرةً في وضع النظريّات العامَّة، ثُمَّ يجعل منها أساساً لبحوثٍ ثانويةٍ وأبنيةٍ علويةٍ من القوانين التي ترتكز عليها.. وأمَّا في الحالة الثانية، والتي تنحصر فيها مهمَّة المفكّر الإسلامي، فإنَّ العملية تكون معكوسة، فتبدأ من البناء العلوي، من القوانين والأحكام، وصولاً إلىٰ القاعدة النظرية، فتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها، إلىٰ الظفر بصورةٍ محدّدةٍ للنظرية»[1].

٢ ـ حين نتناول مجموعةً من أحكام الإسلام المندرجة تحت موضوعٍ معيَّنٍ، لنجتازها إلىٰ ما هو أعمق، إلىٰ القواعد الأساسية التي تشكّل النظرية الإسلامية، يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كلّ واحدٍ من تلك الأحكام بصورةٍ منعزلةٍ ومستقلةٍ عن الأحكام الأُخرىٰ، لأنَّ طريقة العزل هذه إنَّما تنسجم مع بحثٍ علىٰ مستوىٰ القانون المدني في أحكام الشريعة، أمَّا إذا كان الهدف هو عملية اكتشاف النظرية أو المذهب الإسلامي فلابدَّ أن ننجز عملية تركيبٍ بين تلك المفردات، أي ندرس كلَّ واحدٍ منها بوصفه جزءاً من كلٍّ، وجانباً من صيغةٍ عامَّةٍ مترابطة، لننتهي من ذلك إلىٰ اكتشاف القاعدة العامَّة التي تشعُّ من خلال الكلّ، أو من خلال المركَّب، وتصلح لتفسيره وتبريره[2].

وفي مسار البحث الاستكشافي محطَّات أساسية لابدَّ أن يواجهها الباحث برؤيةٍ واضحةٍ، ولعلَّ أهمَّها محطَّتان:

الأُولىٰ / منطقة الفراغ في الشريعة.

والثانية / صلاحيات الحاكم في ملء منطقة الفراغ.

والمراد بمنطقة الفراغ التشريعي هو الاحكام التدبيرية في مجالات التنظيم

---

١ ـ أُنظر: اقتصادنا: ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

٢ ـ اقتصادنا: ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

والعلاقات والادراة في المجتمع..[1]

والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم علىٰ أساس أنَّ الإسلام لا يقدِّم مبادئه التشريعية في جوانب الحياة المتغيِّرة بوصفها علاجاً مرحلياً، سيجتازه التاريخ بعد زمنٍ يطول أو يقصر، وإنَّما يقدِّمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، من هنا كان لابدَّ أن ينعكس فيها تطوُّر العصور ضمن عنصرٍ متحرِّك، يمدُّ الصورة بقدرةٍ علىٰ التكتيف وفقاً لظروفٍ مختلفة.

فالإسلام يرىٰ أنَّ علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة ـ مثلاً ـ تتطوَّر عبر الزمن تبعاً للمشاكل المتجدِّدة التي يواجهها الإنسان باستمرار خلال ممارسته للطبيعة.. ولأجل ذلك يرىٰ الإسلام أنَّ الصورة التشريعية التي ينظِّم بها تلك العلاقات، وفقاً لتصوُّراته للعدالة (روح الشريعة وأهدافها ومقاصدها) قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية، لأنَّها تعالج مشاكل ثابتة؛ فالمبدأ التشريعي القائل: «إنَّ الحقَّ الخاصَّ في المصادر الطبيعية يقوم علىٰ أساس العمل» يعالج مشكلةً عامَّةً يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقَّدة، لأنَّ طريقة توزيع مصادر الطبيعة علىٰ الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين.

لكنَّ هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطوُّر، وهو علاقة الإنسان بالطبيعة، فإنَّ تطوُّر قدرة الإنسان علىٰ الطبيعة وسيطرته علىٰ ثرواتها يطوِّر وينمِّي باستمرار خطر الإنسان علىٰ الجماعة، ويضع بيده باستمرار إمكاناتٍ جديدةً للتوسُّع ولتهديد الصورة المتبنَّاة للعدالة الاجتماعية.

فالمبدأ التشريعي القائل، مثلاً: إنَّ من عمل في أرضٍ وأنفق عليها جهداً حتىٰ أحياها، فهو أحقُّ بها من غيره.. يُعتبر في نظر الإسلام عادلاً، لأنَّ من الظلم التسوية بين من عمل في أرضٍ بجهده حتىٰ أحياها، وبين آخر لم يعمل فيها شيئاً..

---

١ ـ انظر: محمد مهدي شمس الدين/ الاجتهاد والتقليد: ١٦٠ ـ المؤسسة الدولية، ط ١، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م.

ولكن بتطوُّر ونمو قدرة الإنسان في السيطرة علىٰ الطبيعة يصبح من الممكن استغلال هذا المبدأ علىٰ نحوٍ يتعارض مع مبادئ الإسلام في التوازن الاجتماعي وتصوُّراته عن العدالة.. ففي عصرٍ كان يقوم إحياء الأرض فيه علىٰ الأساليب القديمة لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلَّا في مساحاتٍ صغيرة، وأمَّا بعد نمو قدرة الإنسان وتوفُّر الوسائل الحديثة في السيطرة علىٰ الطبيعة، فيصبح بإمكانه إحياء مساحاتٍ هائلةٍ من الأرض.. الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة..

إذن لابدَّ للصورة التشريعية من منطقة فراغ يكون إملاؤها متطوِّراً بحسب الظروف، وفي ضوء أهداف الشريعة ومقاصدها، فيسمح ـ هنا ـ بالإحياء سماحاً عامَّاً في العصر الأوَّل، ويُمنع منه في العصر الثاني منعاً تكليفياً، إلَّا في حدودٍ تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوُّراته عن العدالة[1].

إذن عملية الاستنباط في هذه الدائرة تخضع لمعايير جديدة، إضافة إلى ادوات الاستنباط المتعارفة، تستفاد هذه المعايير من «روح الشريعة» أو «مقاصد الشريعة» أو «أدلة الشريعة العليا» وأيضاً من الاحكام التدبيرية الواردة عن المعصوم عليه السلام[2].

والنبيُّ صلى الله عليه وآله قد مارس دوره في ملء منطقة الفراغ بما كانت تتطلَّبه أهداف الشريعة، وعلىٰ ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها.. غير أنَّه صلى الله عليه وآله حين مارس دروه ذلك لم يمارسه بوصفه نبيَّاً مبلِّغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كلِّ مكان وزمان، لتكون ممارسته الخاصَّة في ملء ذلك الفراغ معبِّرةً عن صيغةٍ تشريعيةٍ ثابتة، وإنَّما مارسه بوصفه وليِّ الأمر المكلَّف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف.. فالتشريعات التي ملأ بها النبي صلى الله عليه وآله منطقة الفراغ بوصفه وليِّ

---

١ ـ أنظر: اقتصادنا: ٦٨١ ـ ٦٨٣.

٢ ـ انظر: محمد مهدي شمس الدين / الاجتهاد والتقليد: ١٦٠.

الأمر، ليست أحكاماً دائمية بطبيعتها، وإنَّما تكمن أهميَّتها في أنَّها تلقي الضوء إلىٰ حدٍّ كبير علىٰ عملية ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كلِّ حينٍ وفقاً للظروف، وتيسُّر فهم الأهداف الأساسية التي توخَّاها النبيُّ ﷺ في سياسته، الأمر الذي يساعد علىٰ ملء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف.

مثال آخر علىٰ أهداف الشريعة ومنطقة الفراغ: قوله تعالىٰ: ﴿مَا أَفَاءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَامَىٰ وَٱلْمَسَاكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾.

يُستظهر منه: «أنَّ التوازن وانتشار المال بصورةٍ تشبع كلَّ الحاجات المشروعة في المجتمع، وعدم تركُّزه في عددٍ محدودٍ من أفراده، هدف من أهداف التشريع الإسلامي..

وهذا الهدف يعتبر مؤشِّراً ثابتاً يتَّصل بالعناصر المتحرِّكة.

وعلىٰ هذا الأساس يضع وليُّ الأمر كلَّ الصيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ علىٰ التوازن الاجتماعي في توزيع المال، وتحول دون تركُّزه في أيدي أفرادٍ محدودين.. وتحارب الدولة الإسلامية التركيز الرأسمالي في الإنتاج والاحتكار بمختلف أشكاله..

ومثال آخر: «إنَّ نصوص الزكاة صرَّحت بأنَّ الزكاة ليست لسدِّ حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي..

وهذا معناه أنَّ توفير مستوىً معيشيٍّ موحَّدٍ أو متقاربٍ لكلِّ أفراد المجتمع هدف إسلامي لابدَّ للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه»[1].

من هنا نخلص إلىٰ أنَّ الإسلام قد ترك مهمَّة ملء منطقة الفراغ إلىٰ الدولة، أو «وليِّ الأمر» يملؤها وفقاً لمتطلَّبات الأهداف العامَّة للشريعة ومقتضياتها في كلِّ

---

١ ـ الإسلام يقود الحياة :٤٨.

زمان[1].

ومن هنا نأتي إلىٰ حلِّ إشكالية ثنائية «*الثابت والمتغيِّر*»..

ففي الشريعة إلىٰ جانب العناصر الثابتة ـ المنصوصة في الكتاب والسُنَّة ـ هناك العناصر المتحرِّكة وهي «تلك العناصر التي تُستمد ـ علىٰ ضوء طبيعة المرحلة في كلِّ ظرف ـ من المؤشِّرات الإسلامية العامَّة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة»[2].

فالعناصر المتحرِّكة إذن تُستنبط عن طريق الانتقال من الواقع إلىٰ العناصر الثابتة، وبالعكس، ففي العناصر الثابتة ما يقوم بدور المؤشِّرات العامَّة التي تُعتَمد كأساسٍ لتحديد العناصر المتحرِّكة التي تتطلَّبها طبيعة المرحلة، وعملية استنباطٍ كهذه تتطلَّب بالضرورة:

١ ـ «منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمَّقاً لمؤشِّراتها ودلالاتها العامَّة» أي معرفةً معمَّقةً بروح الشريعة وأهدافها ومقاصدها.

٢ ـ «استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها».

٣ ـ «فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي»[3] والمساحات التي يمكنه التحرُّك خلالها لملء منطقة الفراغ من خلال استنباط الأحكام التي تتطلَّبها طبيعة المرحلة علىٰ ضوء أهداف الشريعة ودلالاتها العامَّة.

يدرك الشهيد الصدر جيداً أنَّ هذه المهمَّة لا يستطيع أن يقوم بها الفقيه التقليدي الذي اعتاد علىٰ المنهج الفردي والنظر إلىٰ الأحكام علىٰ النحو التجزيئي، فهي مهمَّة تتطلَّب فهماً اجتماعياً معمَّقاً للشريعة وأحكامها، من ناحية، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ تتطلَّب استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها، وكلا الأمرين يعيش الفقه التقليدي التجزيئي بعيداً عنهما.

ومن جانبٍ آخر فإنَّه يدرك جيداً أنَّ الحقَّ في فهم الشريعة وتطبيقاتها ليس

---

١ ـ أنظر: اقتصادنا: ٣٧٨ ـ ٣٧٩ و ٦٨٠، الإسلام يقود الحياة: ٤٩ ـ ٥٥.

٢ ـ الإسلام يقود الحياة: ٤٣.

٣ ـ م. ن: ٤٤.

حكراً علىٰ الفقيه المختصّ بالمعنىٰ التقليدي، فهناك إلىٰ جانب الفقه معارف أساسية في عملية كهذه قد يتوفَّر عليها آخرون من أصحاب التخصُّصات الأُخرىٰ..

لذا فهو لا يغادر هذا الموضوع حتىٰ يثبِّت هذه الحقيقة كشرطٍ أكيدٍ لتحقُّق مثل هذه المهمَّة، فيقول، وهو في معرض الحديث عن النظم الاقتصادية: «ومن هنا كان التخطيط للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي مهمَّة يجب أن يتعاون فيها مفكِّرون إسلاميون واعون، ويكونون في نفس الوقت فقهاء مبدعون، وعلماء اقتصاديون محدثون»[1].

أي الفقيه الذي يضطلع بمعرفة دقيقة وواسعة بثمرات العلوم الانسانية الحديثة، بل يشترط دخول ثمرات هذه العلوم في تكوين الرؤية الفقهية السليمة والتي تتوخّاها الشريعة، أما الوقوف عند أدوات الاستنباط المتعارفة في الفقه التقليدي فلا ينتج أكثر من فتاوى تجزيئية، لا يمكن أن تشكل جزءاً من الحل في المشكلة الاجتماعية، ناهيك عن بعدها عن دائرة التصور النظري المحيط بالموضوع.

ثم هو ينقلنا إلى أُفق جديد يجعل «تحرك الفتوى باتجاه تحقيق العدالة معياراً لتشخيص صحة الفتوى» خلافاً للمفهوم المعاكس الشائع الذي «يذهب إلى اعتبار الفتاوى معياراً لتشخيص العدل» انه الفقيه الذي يحترم بشكل منطقي كل أدوات المعرفة، ويفتح أبواب الفقه أمام المزيد من أدوات الاستنباط، لكي ينقذ الفقه «ويصونه من التخبط في الاعتبارات والافتراضات الذهنية الخالصة، والانقطاع عن واقع الحياة»[2] فلقد انتجت المعارف البشرية العلمية الكثير مما لا يمكن إغفاله عند مزاولة استنباط شيء من الاحكام التي تمس وقائع الحياة المستجدة، فضلاً عن محاولة الخروج بتصور شمولي يحيط بموضوعاتها.

علىٰ هذه الأُسس، وأُسس أُخرىٰ يبثُّها بين أبحاثه المختلفة، يتخطَّىٰ الصدر

---

١ ـ الإسلام يقود الحياة: ٤٤.

٢ ـ محمد مجتهد شبستري، بحث حول التجديد في الفقه / المشهد الثقافي في ايران: ٣٦٤ ـ اعداد عبد الجبار الرفاعي ـ ط ١.

بجدارةٍ فقه الأحكام إلىٰ فقه النظريَّات..

يبتدأ هذا المشروع الكبير في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام والنظرية الإسلامية في جزئيات العمليات الاقتصادية، فيوحِّد الصياغة أوَّلاً عن مجموعة الأفكار الأساسية لهذا الاقتصاد، ثُمَّ ينتقل إلىٰ التفاصيل لاكتشاف نظام التوزيع ونظام الإنتاج في الإسلام، بما يشتمل عليه النظامان من تفاصيل عن تقسيم الثروات الطبيعية، وتحديدات الملكية الخاصَّة، ومبادئ التوازن والتكافل والضمان العام، والسياسة المالية، وصلاحيات الحكومة في الحياة الاقتصادية، ودور عناصر الإنتاج؛ من العمل، ورأس المال، ووسائل الإنتاج، وحقِّ كلٍّ واحدٍ منها في الثروة المنتَجة، وغير ذلك من الجوانب المختلفة التي تشترك بمجموعها في تقديم الصورة الكاملة عن الاقتصاد الإسلامي[1].

وبدون شكٍّ كانت هي المحاولة الأُولىٰ علىٰ مستوىٰ الفكر الإسلامي في ترسيم معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، والنظرية الإسلامية في مختلف العمليات الاقتصادية.

من هنا تراه مع علمه بما تحظىٰ به هذه الدراسة المعمَّقة من أهمِّيةٍ فائقة، إذ يصفها بأنَّها مهمَّة تهدف إلىٰ «الغوص إلىٰ أعماق الفكرة الاقتصادية في الإسلام، وصبِّها في قالبٍ فكريٍّ، ليقوم علىٰ أساسها صرح شامخ للاقتصاد الإسلامي، ثريٌّ بفلسفته وأفكاره الأساسية، واضح في طابعه ومعالمه واتِّجاهاته العامَّة، محدَّد في علاقته وموقفه من سائر المذاهب الاقتصادية الكبرىٰ، مرتبط بالتركيب العضوي الكامل للإسلام» ـ مع هذا تراه يصفها بأنَّها «محاولة بدائية» لذا «يجب أن يدرس هذا الكتاب بوصفه بذرةٍ بدائيةٍ لذلك الصرح الإسلامي»[2]!

وهذه هي معرفة العالم الحقيقي بطبيعة البحث العلمي وتطوُّره، لكنه لم يكن

---

١ ـ اقتصادنا: ٣٠ ـ ٣١ (مقدِّمة الطبعة الأُولىٰ) وقد شملت هذه الأبحاث الصفحات (٢٧٧ ـ ٧٢٩) من الكتاب.

٢ ـ م. ن: ٣٢ ـ ٣٣.

يدري أنَّ أربعين عاماً تمضي علىٰ هذا الإنجاز الكبير، وعشرون عاماً علىٰ رحيله هو، دون أنَّ يتقدَّم فقهاء الإسلام خطوةً واحدةً إلىٰ الامام علىٰ هذا الصعيد، رغم التحدِّيات الجادَّة والضرورة الملحَّة!!

أمَّا الفقيه العاجز عن مثل هذه المهمة فهو بطبيعة الحال لا يرتضي أن يقرَّ بعجزه، فيذهب إلىٰ ما يبرِّر له هذا العجز في نقدٍ سلبيٍّ محض لهذا المشروع من خلال التشكيك في حجِّية هذه الاستنباطات، ذاهلاً عن التفكير في مدىٰ حجِّية استنباطاته الفردية التجزيئية التي غفلت تماماً عن البعد الاجتماعي للأحكام، وعن أهداف الشريعة الكامنة وراء أحكامها!

إنَّ كلَّ ما يثار من هذا النوع من الاعتراضات إنَّما هو نابع من تلك الذهنية الفقهية التي تركَّزت فيها الفردية، ومن قبل ناقشها السيد الشهيد بعمقٍ وكشف عن جذورها وأبعادها وانعكاساتها علىٰ الفقه، هذه الذهنية التي تجد في مجرَّد الإشارة إلىٰ تخطِّي فقه الأحكام إلىٰ فقه النظرية استفزازاً كبيراً لها، يرمي بها وراء دائرة الفقه الحيِّ المتحرِّك مع أهداف الشريعة ومتطلَّبات الحياة، وهم علىٰ أيِّ حالٍ موجودون علىٰ قيد الحياة، يحتلُّون مواقعهم من خلال ذلك النمط من الفقه وحده، فكيف يمكن لهم السكوت أمام خطرٍ جديدٍ يهمِّش وجودهم وأدوارهم في الحياة؟!

أمَّا الآخرون الذين وجَّهوا انتقاداتهم لهذا المشروع بدوافع ذاتية أو طائفية[1]فهم أكثر بعداً عن العلمية والموضوعية، وأجدر أن يعرَّفوا بحجم الخطأ الذي ارتكبوه جرَّاء نقدٍ ينطلق من تلك الدوافع، في حين يعدُّ كتاب «اقتصادنا» الكتاب الأكثر تجوالاً في مصادر فريقي المسلمين، سُنَّة وشيعة، في موضوعه، فقد أورد بكلِّ احترام، واعتمد الكثير من استنباطات فقهاء السُنَّة الكبار، كما طوَّف في كتب الحديث والأثر المعتمدة لديهم في تتبُّعٍ وافٍ لما أوردته من تطبيقاتٍ تشريعيةٍ نبويةٍ في هذا المجال.

---

١ ـ أبو المجد حرك، ويوسف كمال، في كتابهما المشترك / الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السُنَّة ـ قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا ـ دار الصحوة للنشر ـ القاهرة ـ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧.

إنَّهم ألفوا أن ينظروا إلىٰ الحياة والحقائق بعينٍ واحدة، فسيغيب عنهم بالضرورة نصف الحقيقة الآخر، إذا كانت تلك العين الواحدة قادرةً علىٰ أن تبصر بدقَّة وشمول نصف الحقيقة الأوَّل..!

إضافةً إلىٰ ذلك فإنَّ ما أورده هؤلاء من نقدٍ لاستنتاجات الشهيد الصدر، قد كشف عن سطحيةٍ مفرطةٍ في التفكير، وذهنيةٍ محلِّقةٍ في الفضاء، لم تمارس الحياة ولم تقترب منها، بل لم تمارس حتىٰ الفقه التقليدي في إطاره المحدود..

فمثلاً، عندما يقول الشهيد الصدر إنَّ الاقتصاد الإسلامي جزء من كلٍّ، وأنَّه يجب أن يُدرس ضمن الصيغة الإسلامية العامَّة التي تنظِّم شتىٰ نواحي الحياة في المجتمع..

يعلِّق هؤلاء بأنَّ هذه الرؤية هي «تعطيل لأحكام الإسلام الاقتصادية في انتظار حاكمٍ أُسطوري!! يتمتَّع بصلاحيات النبيِّ الحاكم، أو بتعبيرٍ أقرب إلىٰ المعقول: في انتظار تمكين الإسلام من إدارة المجتمع وفقاً لشريعة الله، وهي مقولة تحمل في إهابها الدعوة إلىٰ الإحباط وتثبيط همم الدعاة إلىٰ إقامة شرع الله خطوة إثر خطوة أو حكماً وراء آخر، وهو الجهد الذي تكلَّل في مجال الاقتصاد، مثلاً، في إنشاء البنوك الإسلامية وانتشارها ونجاحها كبديلٍ للبنوك الربوية»![1]

هذا الردُّ المتحامل أوَّلاً، والذي يقرُّ بتحامله وتهكمه حين يتراجع إلىٰ تعبيرٍ أقرب إلىٰ المعقول.

والسطحي ثانياً، حين يتحدَّث بلغة الدعاة الخطابية، جاهلاً أو متجاهلاً الفارق بين أصل الدعوة إلىٰ تطبيق الاقتصاد الإسلامي وبين إمكان تطبيقه بشكلٍ متكامل، الأمر الذي لا يمكن تحقُّقه إلَّا في ظلِّ نظامٍ يتبنَّىٰ الإسلام في جوانب الحياة الاجتماعية كافَّة.

---

١ ـ أبو المجد حرك، ويوسف كمال، في كتابهما المشترك / الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السُنَّة ـ قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا: ٧١، ١٠٦ ـ دار الصحوة للنشر ـ القاهرة ـ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧.

وهو متعسِّف ثالثاً، إذ يُحمِّل السيد الشهيد خلاف ما يريد تماماً، ويغفل عن أنَّ مثاله الوحيد الذي يظنُّ أنَّه أسعفه هنا، في إيجاد البنك اللاربوي، إنَّما هو الأنموذج الذي كان الصدر سبَّاقاً إليه علىٰ المستوىٰ الفقهي والتنظيري الشامل!

ـ وتتجلّىٰ السطحية المفرطة لدىٰ الناقد في نقده لفكرة «منطقة الفراغ في التشريع» إذ يواجهها بعقليةٍ جوفاء، وبأُسلوبٍ خطابيٍّ عاجزٍ تماماً عن النفاذ الىٰ أقرب أعماق الفكرة من سطحها.. ذلك حين يقول: «ونحن لا نقدر أبداً علىٰ التسليم بوجود فراغٍ في التشريع، لأنَّ الأُمور المستحدثة التي لا نصَّ فيها قد بلغنا أمر المشرِّع بالاجتهاد في معرفة أحكامها علىٰ ضوء مقاصد الشريعة العامَّة»!![1].

من حقِّك أن تقطع بأنَّه لم يفهم ممَّا أراد الصدر شيئاً، لأنَّه مأسور بهالةٍ خطابيةٍ طاغيةٍ علىٰ مجالات الخطابة الرنَّانة التي عجزت عن مواجهة أيِّ مشكلةٍ معاصرةٍ بشكلٍ جادٍّ وفعَّال، وإلَّا كيف يعود ليستعين بمقاصد الشريعة علىٰ استنباط أحكامٍ لا نصَّ فيها؟! وهو الأمر نفسه الذي صرَّح به الصدر مراراً في كتابه هذا، وفي غيره!! وقد نقلنا منه أكثر من موضع آنفاً!

علىٰ هذا النحو تفعل الذاتية، كما يفعل الأُفق الضيِّق، هاتان الآفتان اللتان وفَّاهما السيد الصدر حقَّهما في النقد، وهو يعلم أنَّهما آفتا الفكر والفقه والاجتهاد الإسلامي، وسوف لا يعترض طريق الفقه الاجتماعي وفقه النظرية المتحرِّك مع الحياة، لا يعترضه شيءٌ إلَّا ما كان منطلقه واحدة من تينك الآفتين، أو كلاهما..



---

١ ـ أبو المجد حرك، ويوسف كمال، المصدر السابق: ٦٤، أنظر: محمَّد الحسيني / اقتصادنا من وجهة نظر مختلفة ـ مجلة المنهاج ـ العدد ـ ١٧ ـ ص ١٨٩ ـ ٢٢٤.

المنهج الجديد في تفسير القرآن الكريم «النظرية القرآنية»

أمل التفسير عند الصدر

كان تفسير القرآن الكريم أملاً في قلب الشهيد، لكنَّه أمل يزاحمه أمل كان أقرب إليه منالاً، إنَّه الشهادة التي عزم عليها عزماً كان قميناً أن تكون الشهادة ثمرته القريبة!

قال ﷺ: إنَّ شوط التفسير التقليدي شوط طويل جدَّاً، وهذا الشوط الطويل بحاجةٍ إلىٰ فترةٍ زمنيةٍ طويلةٍ أيضاً، ولهذا لم يحظَ من علماء الإسلام الأعلام إلَّا عدد محدود جدَّاً بهذا الشرف العظيم، شرف مرافقة الكتاب الكريم من بدايته إلىٰ نهايته، ونحن نشعر بأنَّ هذه الأيَّام المحدودة المتبقية لا تفي بهذا الشوط الطويل، ولهذا كان من الأفضل اختيار شوطٍ أقصر [1].

إذن لم يفرغ رجل الفكر والجهاد والثورة لتفسير القرآن الكريم رغم شوقه لذلك، لكنَّه دخل هذا الميدان العظيم من طريق آخر، فترك فيه أثراً لا يقلُّ أهمِّيةً عن التفسير الكامل.

لقد تناول علوم التفسير دراسةً ونقداً، فحدَّد معالم منهجه المتكامل

---

١ ـ المدرسة القرآنية ص ٤٥.

في التفسير، ثُمَّ فتح أُفقاً جديداً علىٰ منهجٍ جديدٍ في تفسير القرآن الكريم، حـدَّد معالمه، وتقدَّم فيه خطوات في ممارساتٍ تطبيقيةٍ في التفسير، فكان بحقٍّ صاحب مدرسةٍ ورائد منهج.

وتبعاً لتوزُّع اهتماماته في الميدانين تقسَّمت دراستنا هذه علىٰ قسمين:

تناول القسم الأوَّل مشكلة المنهج وأثره في فهم النص:

فيما تناول القسم الثاني التعريف المفصَّل بالمنهج الجديد كما رسمه مؤسِّسه ورائده، تحت عنوان: «الإمام الصدر وتجديد المنهج».

القسم الأوَّل: منهج التفسير وأثره في فهم النص

إنَّ المسألة الأهمَّ التي تتحكَّم في اتِّجاه التفسير، وفي صلاحياته في التعبير عن لغة القرآن الكريم وأهدافه: هي «المنهج».

المنهج هو الذي يميِّز بين تفسيرٍ للقرآن.. وبين كتابٍ يسخِّر القرآن لتبرير المذهب!!

بين قرآنٍ حيٍّ متحرِّكٍ يقود الفكر والعمل ويوجِّه الحياة.. وبين قرآنٍ طلَّسميٍّ يختفي وراء الحجب!!

بين قرآنٍ عربيٍّ مبينٍ جاء بلغةٍ لها أُصولها وآدابها، وبين قرآن رمزيٍّ غائم ليست ألفاظه إلَّا مطايا تمتطيها مقاصد باطنية مكنوزة في اللوح المحفوظ!!

بين قرآن يخاطب الإنسان العاقل، كلَّ إنسانٍ عاقلٍ ﴿هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾.. وبين قرآنٍ لا يفهمه إلَّا الصاعدون في (الإشارات) و(الفيوضات)!!

بين قرآنٍ تبيِّنه السنَّة بالقول الصادق والعمل الثابت.. وبين قرآنٍ تترجمه مخيّلات الخرافيين والتائهين والساخرين!!

بين قرآنٍ يدعو إلىٰ نفسه ويهدي للتي هي أقوم.. وبين قرآنٍ يدعو صراحة إلىٰ هجر القرآن!!

هكذا يصنع المنهج من القرآن الكريم.

وحين يغيب المنهج تعمُّ الفوضىٰ!!

فهنا (فوضتان):

فوضىٰ حين يغيب المنهج..

وفوضىٰ تحت عنوان المنهج، حين يغيب الفهم المعمَّق، والحسُّ القرآني الدقيق والأُفق الأرحب.

وفي الحالتين ينبغي أن لا نعدم الإخلاص، لكنَّه إخلاص مذبذب بين بلاغات القرآن وأهدافه، وبين الرؤية والمذهب.. أمَّا إذا غاب الإخلاص فليس ثمَّة تفسير، بل هي كارثة تبرقعت بآيات القرآن!

فمشكلة المنهجية في التفسير إذن مشكلة تغلي وتفور حتىٰ نهاية المشوار، فأين سوف يضع المفسِّر نفسه من بين تلك المربَّعات؟ بل أين سيضع القرآن بينها؟

هناك في البدء شريط تقليدي تؤلِّفه حلقات أصلية: «فلابدَّ للمفسِّر من منهجٍ عامٍّ في التفسير، يحدِّد فيه ـ عن اجتهاد علمي ـ طريقته في التفسير، ووسائل الإثبات التي يستعملها، ومدىٰ اعتماده علىٰ ظهور اللفظ، وعلىٰ السُنَّة، وعلىٰ أخبار الآحاد، وعلىٰ القرائن العقلية في تفسير النصِّ القرآني.

لأنَّ في كلِّ واحدٍ من هذه الأُمور خلافاً علمياً، ووجهات نظر عديدة، فلا يمكن ممارسة التفسير دون دراسة تلك الخلافات دراسةً دقيقة»[1].

بعد ذلك «فإنَّ وجهات النظر المحدَّدة التي سوف يخرج بها المفسِّر من دراسته العلمية لوسائل الإثبات تلك، هي التي سوف تؤلِّف المنهج العامَّ للمفسِّر»[2].

وبعد ذلك كلِّه فإنَّ مشكلة التفسير مازالت قائمة.. لأنَّ مشكلة التفسير أضحت

---

١ ـ الإمام الشهيد الصدر، علوم القرآن: ٨٤ (كتاب علوم القرآن محاضرات ألقاها السيد محمَّد باقر الحكيم في كلِّية أُصول الفقه ببغداد ـ والفصول الأُولىٰ منه كتبها الإمام الشهيد الصدر).

٢ ـ المصدر السابق.

في الوقت ذاته هي مشكلة التاريخ ومشكلة العقيدة معاً![1]

فهي مشكلة التاريخ: تاريخ التفسير نفسه، بمناهجه التي عرضها المتقدِّمون، فاتَّخذها المتأخِّرون غلّاً في أعناقهم..

فما هو الجديد عند أصحاب المأثور؟!

بماذا امتازوا عن أبي الجارود، وأبي حاتم الرازي، والعيَّاشي؟!

وحين تقدَّم هذا الفريق خُطوة، أو خطوات، إلىٰ الامام، فهل استطاع اللاحقون أن يجتازوا الطبري والطبرسي، أم مازال العلمان هما الأُنموذج المتقدِّم علىٰ من جاء بعدهم بألف عام؟!

وأيُّ جديدٍ عند أصحاب الرأي قد تخطّىٰ منهج القاضي عبدالجبَّار، والزمخشري؟!

نعم، ربَّما تجد الجديد عند أصحاب الباطن والإشارات، فالباطن لا قعر له، والإشارات لا حدَّ لها.. لكنَّه الجديد الذي لا يشبه لغة الأنبياء، ولا هو من سنخ الخطاب الذي يقصد به العقلاء.. فذاك عالم غريب يختصُّ بأهله، فطوبىٰ لهم إن كان خيراً حازوه وحرمناه، وطوبىٰ لنا أن كان أمراً لا يعنينا فتركناه!!

وهي مشكلة التاريخ: الاريخ الإسلامي الذي أُسقطت قراءاته المختلفة على التفسير ..

وهو مشكلة عقيدةٍ أيضاً: عقيدةٍ تجرُّ المفسِّر إليها جرَّاً، باطنياً كان المفسَّر، أم ظاهرياً، أم من أصحاب التأويل.. وحتىٰ في تفسير آيات الأحكام، ذلك الجانب الذي يمسُّ الحياة العملية مباشرة، تتجلّىٰ مشكلة العقيدة.

ومشكلة العقيدة قد تكمن في «أنّنا، ومنذ وقتٍ طويل، تكتفي عقائدنا بالتقليد الذي لا يتَّفق وعقول المتعلِّقين بالموضوعية..

«فمن المعلوم أنَّ كلَّ مجتمعٍ يحتوي مشكلة أفكارٍ دارجةٍ تحرِّك الجماهير،

---

١ ـ مالك بن نبي / الظاهرة القرآنية: ٥٩.

كما يحتوي مشكلة أفكارٍ عمليةٍ تخصُّ المثقَّفين، وكما أنَّ هذه تحدِّد لدىٰ العلماء حلولاً نظريةً لبعض المشكلات، فإنَّ تلك تحدِّد السلوك العملي للجماعات إزاء هذه المشاكل التي تصادفهم في الحياة.. ففي العالم الإسلامي توجد الآن طبقة مثقَّفة مقتنعة بحركة الأرض، ولكنَّ هناك جمهوراً كبيراً من الدراويش، وجيشاً من الجهَّال يصرُّ علىٰ اعتقاده بأنَّ الأرض ساكنة تحملها العناية علىٰ قرن ثور!

وهذه الفكرة الدارجة قد تؤثِّر في توجيه التاريخ أكثر من الفكرة العلمية، لأنَّها تستند إلىٰ خرافة مفسِّرٍ غير موفَّقٍ يرىٰ الأرض علىٰ قرن ثور»[1].

التجديد في المنهج

رأينا حتىٰ الآن أنَّ المنهج هو الأمر الحاسم في (تقرير مصير) أثر القرآن:

بين أن يبقىٰ محفوظاً بين الدفَّتين، يعيننا المفسِّر أحياناً علىٰ معرفة معاني مفرداته، ويقصر أحياناً.. فإذا أعاننا المفسِّر فسوف نعرف أنَّ (مدهامَّتان) تعني خضراوان تميلان إلىٰ السواد من شدَّة الخضرة.. وإذا تحيَّر المفسِّر في معنىٰ (الحور) فسوف نحار معه!

بين ذاك، وبين أن ينتقل القرآن بنصوصه ومقاصده وأهدافه إلىٰ الحياة في كلِّ ميادينها، في بناء المجتمعات، وفي إعمار الأرض.

تلك أصبحت تمثِّل حدَّاً فاصلاً بين القديم والجديد من مناهج التفسير.

وقد ظهر هذا الحدُّ الفاصل منذ ظهر رجال الإصلاح في الفكر الديني، وأولوا مناهج التفسير ما تستحقُّه من عنايةٍ واهتمام.

ويمكن بحقٍّ أن يُعدَّ السيد جمال الدين الأفغاني رائد التجديد في مناهج التفسير، كما كان رائداً في منهجه الإصلاحي كلِّه..

لقد رأىٰ بوضوحٍ أنَّ تلك مناهج انصرفت عن الأخذ بروح القرآن والعمل

---

١ ـ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية :٥٩ ـ ٦٠.

بمعانيه ومضامينه، إلىٰ الاشتغال بألفاظه وإعرابه، فحملت ألفاظاً لفظية ومنقاشاتٍ فرضية واستنتاجاتٍ ليس في مصلحة البشر ولا هي من وسائل هدايتهم إلىٰ الإيمان به، وأضافت إليه من الشروح والتفسير ما لا محصِّل له سوىٰ الاغراب وإرضاء العامَّة [1].

وقد حاول أن يعكس رؤيته الجديدة من خلال ما يفسِّره من آيات الكتاب الكريم في صحيفته (العروة الوثقىٰ) فركَّز اهتمامه في سبع عشرة آية فقط استطاع تفسيرها قبل إيقاف إصدار (العروة الوثقىٰ) في عددها الثامن عشر بقهر من حكومة بريطانيا (أحد أكبر معاقل الديمقراطية وحرِّية الرأي في العالم!!) ركَّز اهتمامه علىٰ الآيات التي تتَّصل بأسرار نمو الأُمم أو ضعفها وسقوطها [2]، هذا الموضوع الذي تناوله مفصَّلاً فيما بعد السيد الشهيد الصدر في دراسة قرآنية جديدة، خرج منها بصياغة نظريةٍ متماسكة، أطلق عليها اسم «السنن التاريخية في القرآن الكريم» [3].

وأهمُّ ما يتميَّز به منهج الأفغاني في (العروة الوثقىٰ) ثلاثة أُمور:

أوَّلها: بيان سنن الله تعالىٰ في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقِّي الأُمم وتدنِّيها.

وثانيها: بيان أنَّ الإسلام دين سيادة وسلطان وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة.

وثالثها: إنَّ المسلمين ليس لهم جنسية إلَّا دينهم، فهم أُخوة لا يجوز أن يفرِّقهم نسب ولا لغة ولا حكومة [4].

ثمَّ تطوَّر هذا المنهج بعد الأفغاني علىٰ يد تلميذه وصاحبه الشيخ محمَّد عبده،

---

١ ـ د. محسن عبدالحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده: ٧٠ ـ ٧١.

٢ ـ د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ٩٦، تراث الإنسانية ٥: ٤٤٥.

٣ ـ أنظر: محمَّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية.

٤ ـ محمَّد رشيد رضا، المنار ١: ١١.

فتقدَّم فيه الأخير سعةً وعمقاً، حتىٰ في لغة التعبير عنه حين جعل منه تفسيراً (مقاصدياً) يعانق مقاصد القرآن العليا ويمضي معها بدلاً من أن يبقىٰ متعثِّراً بين الألفاظ والأحكام المجزَّأة، فقال: «التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلىٰ ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإنَّ هذا هو المقصد الأعلىٰ منه، وما وراء هذا من المباحث فتابع له، أو وسيلة لتحصيله»[1].

فالواجب في التفسير إذن «ذهاب المفسِّر إلىٰ فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام، فالقصد الحقيقي هو الاهتداء بالأحكام»[2].

والجديد الآخر الذي أضافه محمَّد عبده بعد ذلك إلىٰ هذا المنهج هو: «اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة، فهم بعضه متوقِّف علىٰ فهم جميعه، واعتبار السورة كلِّها أساساً في فهم آياتها، واعتبار الموضوع فيها أساساً في فهم جميع النصوص التي وردت فيه»[3].

هذا التصوُّر الأخير نجده علىٰ أتمِّه في منهج السيد الطباطبائي في تفسير القرآن بالقرآن، واعتماد السياق بالمرتبة الأُولىٰ في تفسير النصِّ وتشخيص مقاصده العليا ،فالقرآن الكريم نفسه هو أفضل أداةٍ لتفسير آياته.

فالذي رآه السيد الطباطبائي بديلاً عن كلِّ المناهج هو: «أن نفسِّر القرآن بالقرآن، ونستوضح معنىٰ الآية من نظيرتها، بالتدبُّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخِّص المصاديق ونتعرَّفها بالخواصِّ التي تعطيها الآيات.

فحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلِّ شيء ولا يكون تبياناً لنفسه!

وكيف يكون القرآن هدىً وبيِّنةً وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه نفسه، وهو أشدُّ الاحتياج؟!

---

١ ـ المصدر السابق ١:١١.

٢ ـ المصدر السابق ١:٢٥.

٣ ـ د. محمَّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ١٧٥.

والله تعالىٰ يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [1] وأيُّ جهادٍ أعظم من بذل الجهد في فهم كتابه؟ وأيُّ سبيلٍ أهدىٰ إليه من القرآن نفسه؟» [2].

لكنَّ السيد الطباطبائي يرىٰ أنَّ منهجه هذا إنَّما هو أقدم المناهج المعروفة في التفسير، فهو المنهج الذي سلكه معلِّمو التفسير الأوائل: الرسول الأعظمﷺ وعليٌّعليه السلام:

فالرسولﷺ قد فسَّر القرآن نفسه في كثيرٍ من المأثور عنه، وأيضاً هو القائل: «إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنَّه شافع مشفَّع، وماحل مصدَّق.. وهو الدليل، يدلُّ علىٰ خير سبيل، وهو كتاب تفصيلٍ وبيانٍ وتحصيل».

أمَّا عليٌّعليه السلام فيقول في وصف القرآن: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه علىٰ بعض» [3].

أمَّا الرؤية التي أضافها محمَّد رشيد رضا فقد تبدو أبعد عن منهج أُستاذه محمَّد عبده، إذ رأىٰ أنَّ الكون المنظور هو أعظم تفسير للكون المقروء، فالكشوفات العلمية الدقيقة من خير الوسائل التي تشرح حكم الله وآياته، وإنَّها لمن أشدِّ المصائب علىٰ الملَّة أن يهجر رؤساء دينٍ كهذا الدين هذه العلوم ويعدُّونها مضعّفةً للدين أو ماحيةً له [4].

ثمَّ تعود هذه الفاصلة بين الأُستاذ وتلميذه لتلتئم حين يرىٰ التلميذ أنَّ هذا النهج هو من صلب تفسير القرآن بالقرآن نفسه، فالقرآن حين يكثر من التنبيه الىٰ آيات الكون المخلوق يختم دائماً بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾

---

١ ـ العنكبوت: ٦٩.

٢ ـ السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٩.

٣ ـ المصدر السابق ١: ١٢، ١٠.

٤ ـ محمَّد رشيد رضا، تفسير المنار ٢: ٦٣ ـ ٦٤.

ونحوها، فهو إذن انطلاقة من دعوة القرآن الكريم لتعود بكمال التوحيد في الإيمان [1].

ولقد كان بإمكان رشيد رضا أن يكون أقدر تعبيراً عن منهج (الأفغاني ـ عبده) لولا حماسه الشديد الذي اتَّخذ أحياناً كثيرةً صورة التطرُّف في النزعة المذهبية، حتىٰ انقلبت كثيراً من صفحات (المنار) إلىٰ صفحاتٍ في الصراع المذهبي، تماماً علىٰ نسق المناهج التي انتقدها منهج العروة الوثقىٰ كثيراً، ممَّا قد يكشف عن فهم قاصر لديه عن التعصُّب المذهبي المنبوذ، فكأنَّه يرىٰ أنَّ التعصُّب منبوذاً مادام دائراً بين أصحاب المذاهب الأربعة، أو بينهم وبين غيرهم من أهل السنَّة، لا غير!

وهذا بلا شكٍّ فهم مختلف عن نهج الأفغاني الذي كان أُنموذجاً في التوازن ذابت فيه هذه اللغة واختفت بالكامل، ناهيك عن الشقَّة الواسعة في لغة الخطاب الإسلامي ـ الإسلامي بين الأفغاني ومحمَّد عبده من جهةٍ وبين محمَّد رشيد رضا من جهةٍ أُخرىٰ.

ورغم ذلك فمازال الدارسون (للمنار) يكتفون بالصلة الوثيقة بين التلميذ وأُستاذه، والنقل الكثير لرشيد رضا عن الإمام محمَّد عبده ليجعلوا من ذلك برهاناً تامَّاً علىٰ أنَّ رشيد رضا كان الامتداد والمكمِّل لمنهج (العروة الوثقىٰ)، لكنَّ المحاكمة الدقيقة تكشف عن اختلافٍ كثيرٍ في التفاصيل ولغة الخطاب، وإن كان هناك اتِّفاق في المبادئ الأساسية لمشروع إصلاح الفكر الديني عموماً.

إذن لم يبلغ منهج (العروة الوثقىٰ) أهدافه علىٰ يد محمَّد رشيد رضا، فهنا رؤية جديدة وخطاب جديد.

وأيضاً «فلم يظهر من رشيد رضا اهتمامه بتحديد المنهج، بل كان همُّه أن يخلع علىٰ المنهج القديم صبغة عقلٍ جديد، ومع أنَّه لم يعدِّل طريقة التفسير القديم تعديلاً جوهرياً، فإنَّه قد خلق في الصفوة المسلمة التي تعشق التجديد الأدبي اهتماماً

---

١ ـ المصدر السابق ٢:٦٣.

بالنقاش الديني»[1].

وفي الموضع ذاته تناول مالك بن نبي تفسيراً حديثاً آخر: وهو تفسير الجواهر للشيخ الطنطاوي جوهري، فوصفه بأنَّه: «إنتاج علمي أشبه بدائرة معارف، ولا ينطوي علىٰ أقلّ اهتمامٍ بتحديد منهج».

وهكذا بقيت مشكلة المنهج قائمة، لم تستوفِ حظَّها الكامل من الاهتمام حتىٰ في أوسع التفاسير الحديثة وأكثرها حماساً في الدعوة إلىٰ تخطّي المناهج القديمة.

القسم الثاني: الإمام الصدر وتجريد المنهج

حين تكون الغاية من التفسير هي الكشف عن معاني مفردات القرآن الكريم، والمراد من كلٍّ واحدةٍ من آياته، وبيان أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وما تتضمَّنه الآيات من أحكام وتعاليم وآداب، فلابدَّ أن يسير المفسِّر مع آيات القرآن، آيةٍ آية، وفق تسلسلها في القرآن الكريم، وهذا هو المنهج الذي اعتمدته التفاسير منذ نشأتها وحتىٰ اليوم.

هذا المنهج أطلق عليه السيد الشهيد اسم «التفسير التجزيئي».

وفي إطار هذا المنهج قد يستعين المفسِّر أثناء تفسيره للآية، أو المفردة، بالآيات الأُخرىٰ التي تشترك معها، كما يستعين بالأحاديث والسياق والظهور، وغيرها من أدوات التفسير، لكنَّ هدفه دائماً وفي كلٍّ خطوةٍ من خطواته هو فهم مدلول الآية التي يواجهها.. فهو إذن تفسير تجزيئي بلحاظ وقوفه دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصِّ القرآني.

أمَّا حين تكون غاية المفسِّر أبعد من ذلك، حين يكون هدفه اكتشاف النظرية الإسلامية ـ القرآنية ـ إزاء مفهومٍ أو مشكلة، فسوف لا يسعفه ذلك المنهج التجزيئي

---

١ ـ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ٥٩.

الذي ينتهي عند فهم الآية الواحدة.

هنا تبرز من جديد الحاجة إلىٰ المنهج.

«فلم يكن بإمكان تفسيرٍ يقف عند حدود المأثور من الروايات عن الرسول والأئمة والصحابة والتابعين ـ تلك الروايات التي كانت تثيرها استفهامات عقلية علىٰ الأغلب من قبل السائلين ـ أن يتقدَّم خطوة أُخرىٰ، وأن يحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها واستخراج النظرية من وراء هذه المدلولات اللفظية»[1].

ليس التفسير بالمأثور وحده، بل التفسير وفق المنهج التجزيئي بمدارسه المختلفة كلّها «ساهم في إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو والتكامل، وساعد علىٰ اكتسابه حالةً تشبه الحالات التكرارية الجامدة خلال قرون متطاولة، كما كان الحال في الفترة ما بعد تفاسير أمثال الطبري والشيخ الطوسي والرازي، علىٰ الرغم من ألوان التغيُّر التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين»[2].

فالمنهج الجديد إذن، سوف يتجاوز تلك الحدود، ويتخلّىٰ عن تلك الصيغه التكرارية.. لكنَّ الأدوات التي كانت أساسية هناك سوف تبقىٰ أساسية هنا؛ فاللغة والصحيح من المأثور، وظواهر القرآن، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، أدوت ثابتة في فهم النص.

إنَّ المنهج الجديد الذي يؤسِّس له الإمام الشهيد هو جزء من منهجٍ جديدٍ في دراسة الشريعة ككلّ، منهج وضع إطاره النظري، ومارس بعض تطبيقاته، ليكون الباب مفتوحاً أمام الدارسين من أهل الخبرة لمزيدٍ من التفصيل في النظرية، ومزيد من التقدُّم في التطبيق.

إنَّه يدعو إلىٰ تكوين فهمٍ عامٍّ للشريعة ككلّ، وتخطّي عملية فهم الأحكام

---

١ ـ المدرسة القرآنية: ٣١.

٢ ـ المدرسة القرآنية: ٣٣.

مفردة ومتفرِّقة «فالتشريع الإسلامي يقوم علىٰ أساسٍ موحَّد، ورصيد مشترك من المفاهيم، وينبع من نظريَّات الإسلام وعمومياته في شؤون الحياة»[1].

وبناءً علىٰ هذا فهو يعتبر الأحكام «بناءً علوياً يجب تجاوزه إلىٰ ما هو أعمق وأشمل، وتخطِّيه إلىٰ الأُسس التي يقوم عليها هذا البناء العلوي وينسجم معها، ويعبِّر عن عمومياتها في كلِّ تفصيلاته وتفريعاته، دون تناقض أو نشاز».

ثمَّ يؤكِّد عمق إيمانه بأصالة هذا الفهم، حين يراه المبرِّر الوحيد الذي يدعوه الىٰ اكتشاف النظرية الإسلامية إزاء أيِّ واحدٍ من جوانب الحياة ومشكلاتها «فلولا الايمان بأنَّ أحكام الشريعة تقوم علىٰ أُسسٍ موحَّدة، لما كان هناك مبرِّر لممارسة عملية اكتشافٍ للمذهب من وراء الأحكام التفصيلية في الشريعة»[2].

فهو المنهج الذي ينتقل من «فقه الأحكام» «فقه النص» إلىٰ «فقه النظرية».

فلابدَّ أن ينتقل التفسير إذن من تفسير المفردة والنص، إلىٰ اكتشاف النظرية القرآنية. لتنتقل عملية التفسير إلىٰ «عملية حوارٍ مع القرآن الكريم واستنطاقٍ له، وليس مجرَّد استجابةٍ سلبيةٍ ـ تقف عند حدود الاستماع إلىٰ النصِّ المفرد ـ بل استجابةٍ فعَّالةٍ وتوظيفٍ هادفٍ للنصِّ القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرىٰ»[3].

ذلك هو المنهج الذي وسمه بـ«المنهج الموضوعي» أو «التوحيدي» في تفسير القرآن الكريم.

عرض المنهج

التعرُّف علىٰ هذا المنهج يكون علىٰ أتمِّه من خلال الوقوف علىٰ أعمدته الثلاثة التي استوىٰ عليها، والتي تشكِّل مجتمعةً صياغته التامَّة، وهي صياغته

---

١ ـ اقتصادنا: ٣٩٦.

٢ ـ اقتصادنا :٣٩٦، وانظر أيضاً: المدرسة القرآنية :٣٨.

٣ ـ المدرسة القرآنية :٣٥.

النظرية، وأدواته، وضوابطه.

١ ـ الصياغة النظرية للمنهج:

رأينا ترتيب الصياغة النظرية لمنهج التفسير الموضوعي التوحيدي، في نقاط، وذلك أجمع لأطرافها، وأحفظ لصورتها، وأيسر في تحصيلها والإلمام بها، وكثيراً ما تكون هذه النقاط متداخلة ومتكاملة، لأنَّها تؤلِّف وحدةً واحدة، وليست وحدات متعدِّدة، ويظهر بعضها الآخر وكأنَّه من مزايا هذا المنهج التي تفرده عن غيره، لكنَّها عائدة في النهاية إلىٰ صياغته النظرية، متمِّمةً لها.. ومن هذا وذاك أمكننا إجمال الصياغة النظرية لهذا المنهج كما يلي:

أ ـ إنَّه تفسير يقوم علىٰ أساس الموضوعات في حقول العقيدة والاجتماع وغيرهما، بدلاً من أن يتناول آيات القرآن الكريم آيةً فآية[1].

ب ـ يستهدف التفسير الموضوعي التوحيدي تحديد موقفٍ نظريٍّ للقرآن الكريم، وبالتالي الرسالة الإسلامية، من ذلك الموضوع من موضوعات البحث في الحياة أو الكون أو الإنسان[2].

ج ـ فيما يكتفي التفسير التجزيئي بإبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، يتطلَّع التفسير التوحيدي الموضوعي إلىٰ ما هو أوسع من ذلك، حيث يحاول أن يتوصَّل إلىٰ مركَّبٍ نظريٍّ قرآني، يحتلُّ في إطاره كلُّ واحدٍ من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسمِّيه بلغة اليوم بالنظرية.. يصل إلىٰ نظريةٍ قرآنيةٍ عن التوحيد، نظريةٍ قرآنيةٍ عن النبوَّة، نظريةٍ قرآنيةٍ عن المذهب الاقتصادي، نظريةٍ قرآنيةٍ عن سُنن التاريخ.. وهكذا[3].

د ـ في التفسير الموضوعي لا يبدأ المفسِّر عمله من النصّ، بل يبدأ من واقع الحياة، باختيار واحدٍ من موضوعات العقيدة أو الاجتماع أو الكون، ويستوعب ما

---

١ ـ المدرسة القرآنية: ٣٠.

٢ ـ المدرسة القرآنية: ٣٠.

٣ ـ المدرسة القرآنية: ٣٦.

أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدَّمته من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلةٍ ومن نقاط فراغ.. ثُمَّ يعود إلىٰ القرآن الكريم ليطرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مشرَّباً بعددٍ كبيرٍ من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع القرآن حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من خلال ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النصّ[1].

هـ ـ في كلام ابن القرآن ـ عليٍّ عليه السلام ـ «**ذلك القرآن، فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أُخبركم عنه، ألَا إنَّ فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم**» جاء التعبير بـ(الاستنطاق) أروع تعبيرٍ عن عملية التفسير الموضوعي بوصفها حواراً مع القرآن الكريم، وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه، بقصد الحصول علىٰ الإجابة القرآنية[2].

و ـ هذا المنهج الموضوعي التوحيدي اكتسب تسميته بالموضوعي بلحاظين، وبالتوحيدي بلحاظين أيضاً.

فهو موضوعي: أوَّلاً؛ لأنَّه يبدأ من الموضوع الخارجي والواقع، ويعود إلىٰ القرآن الكريم.

وثانياً: لأنَّه سوف يختار مجموعةً من الآيات القرآنية التي تشترك في موضوعٍ واحد، للوصول إلىٰ النظرية القرآنية إزاء هذا الموضوع.

وهو توحيدي: أوَّلاً؛ باعتبار أنَّه يوحِّد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم.

وثانياً: باعتبار أنه يوحِّد بين مدلولات الآيات التي تشترك في الموضوع في مركَّبٍ نظريٍّ واحد، ليخلص بالتالي إلىٰ تحديد إطار نظريةٍ واضحةٍ ترسمها تلك المجموعة القرآنية ككلّ، بالنسبة إلىٰ ذلك الموضوع[3].

---

١ ـ المدرسة القرآنية: ٣٤ ـ ٣٥.

٢ ـ المدرسة القرآنية: ٣٥.

٣ ـ المصدر السابق: ٣٦ ـ ٣٧.

ز ـ إنَّ الفصل بين هذا الاتِّجاه الموضوعي والتوحيدي وبين الاتِّجاه التجزيئي، ليس حدِّياً علىٰ مستوىٰ الواقع العملي والممارسة التاريخية لعملية التفسير، لأنَّ الاتِّجاه الموضوعي بحاجةٍ طبعاً إلىٰ تحديد المدلولات التجزيئية في الآيات التي يريد التعامل معها ضمن إطار الموضوع الذي يتبنَّاه.. كما أنَّ الباحث وفق الاتِّجاه التجزيئي قد يعثر أثناء عملية بحثه علىٰ حقيقةٍ قرآنيةٍ من حقائق الحياة الأُخرىٰ.. فالاتِّجاه الموضوعي إذن ليس بديلاً عن التجزيئي، لكن يظلُّ الاتِّجاهان مختلفين في ملامحهما وأهدافهما وحصيلتهما الفكرية[1].

٢ ـ أدوات المنهج

يشترك المنهجان ـ الموضوعي والتجزيئي ـ بكلِّ الأدوات الأساسية لفهم النصِّ القرآني، ذلك لأنَّها أدوات أساسية لا غنىٰ عنها في فهم النصِّ، أيِّ نصٍّ، سواء كان قرآناً أو غيره، فعملية فهم النصِّ وتفسيره لا يمكن أن تكون بمعزلٍ عن: اللغة، والظهور، وموقع النصِّ بين سائر النصوص المماثلة ـ وفي التفسير يقع هذا في باب المحكم والمتشابه وباب الناسخ والمنسوخ ـ وظروف النصِّ ودواعيه إن كان ثمَّة دواع ـ وهي في التفسير تقع في باب أسباب النزول.

لكنَّ الإمام الشهيد أضاف إلىٰ المنهج الموضوعي نوعين جديدين من الأدوات، كانا من المميِّزات الهامَّة لهذا المنهج، وهما:

أ ـ التجربة البشرية:

فأوَّل ما ينبغي علىٰ المفسِّر بعد أن استوعب الأدوات الأساسية المتقدِّمة، هو أن «يستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول الموضوع محلَّ البحث من مشاكل، وما قدَّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلةٍ ومن نقاط فراغ، ليطرح بعد ذلك بين يدي النصِّ موضوعاً جاهزاً مشرَّباً بعددٍ كبيرٍ من الأفكار والمواقف البشرية»[2].

---

١ ـ المصدر السابق: ٣١.
٢ ـ المصدر السابق: ٣٤.

«ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيّار التجربة البشرية»[1].

ومن هذه الأداة الجديدة تظهر المزيّة الحيوية لهذا المنهج، فهو المنهج «القادر علىٰ التجدُّد والإبداع باستمرار، باعتبار أنَّ التجربة البشرية تغني هذا التفسير بما تقدِّمه من مواد تُطرح بين يدي القرآن الكريم لكي يستطيع هذا المفسِّر أن يستنطق أجوبته عليها»[2].

وحين يؤكِّد السيد الشهيد علىٰ أثر هذه الأداة الحاسمة في هذا المنهج بقوله: «وهذا هو الطريق الوحيد للحصول علىٰ النظريّات الأساسية للإسلام، والقرآن، تجاه موضوعات الحياة المختلفة»[3] ففي نفس الوقت الذي يعبِّر فيه عن حقيقةٍ يدركها كلُّ من أدرك شيئاً عن النظرية، أيِّ نظريةٍ كانت، فهو يلقي بعبء ثقيل علىٰ كاهل أهل التفسير والدراسات القرآنية الذين لم يتوفَّروا علىٰ الحظِّ الأوفر من المعرفة بالتجربة البشرية والنظريّات المستجدَّة التي تؤلِّف هذه الأداة اللازمة لهذا النوع من التفسير.

والإحاطة بهذه التجربة الواسعة المتجدِّدة باستمرار وبالقدر اللازم لاكتشاف النظرية القرآنية المقابلة بأتمِّ صورها، ليس من الأُمور الهيِّنة التي تنال ببعض المطالعات المحدودة، بل ولا بالمطالعات الواسعة والشاملة فقط، لأنَّها تتَّصل أيضاً بشكلٍ مباشرٍ بالمنهجية في التفكير والمنهجية في البحث التي سوف تترك آثارها حتىٰ علىٰ مدىٰ استيعاب هذه المواضيع وحسن التعبير عنها.

من هنا نجد أنَّ ما قد يصدر من دراسات في ضوء التفسير الموضوعي، يعوزها الكثير لكي تستحقَّ أن توصف بأنَّها تفسير موضوعي، فالغالب عليها أنَّها تجميع للآيات المشتركة في موضوعٍ واحدٍ وتفسيرها بترتيبٍ أو بآخر لا يعطي في النتيجة

---

١ ـ المصدر السابق: ٣٥.

٢ ـ المصدر السابق: ٣٩.

٣ ـ المصدر السابق: ٣٩.

صورةً عن النظرية القرآنية في الموضوع، ناهيك عن كونه يفتقر بشكلٍ تامٍّ أو شبه تامٍّ إلىٰ هذه الأداة الحيوية ـ التجربة البشرية ـ التي بدونها لا يحقق الدارس شيئاً علىٰ مستوىٰ النظرية.

ب ـ المفاهيم:

هنا يؤسِّس الإمام الشهيد الصدر نظريةً قائمةً في فهم الشريعة ككلّ، وليس فقط يضع أداةً جديدةً من أدوات المنهج الموضوعي.

وهذه النظرية (نظرية المفاهيم) يضع خلاصتها في كتابه النفيس «اقتصادنا» كأساسٍ لصياغة المذهب الإسلامي والنظرية الإسلامية تجاه جوانب الحياة والإنسان والكون المتعدِّدة.. والتي يُعدُّ المذهب الاقتصادي أحدها.

ونظرية المفاهيم كما يصوغها السيد الصدر تقف جنباً إلىٰ جنبٍ مع نظرية مقاصد الشريعة، لتكمل إحداهما الأُخرىٰ في الوصول إلىٰ الفهم الحيوي الأتمّ للأحكام الإسلامية، ولنصوص الشريعة التي يُعدُّ النصُّ القرآني في طليعتها.. وإذا كانت نظرية المقاصد قد اتَّخذت هيكلها المفصَّل علىٰ يد الشاطبي في القرن الثامن الهجري[1]، فإنَّ نظرية المفاهيم هذه التي يضع الإمام الشهيد هنا خلاصتها ماتزال بحاجةٍ إلىٰ الدرس المعمَّق لتعميم تطبيقاتها علىٰ كلِّ المساحات التي تغطِّيها.

فإلىٰ هذه النظرية كما عرَّفها الإمام الشهيد:

قال: يمكننا أن نضع إلىٰ صفِّ الأحكام في عملية اكتشاف النظرية: (المفاهيم) التي تشكِّل جزءاً مهمّاً من الثقافة الإسلامية.

والذي عناه بالمفهوم: هو كلُّ تصوُّرٍ إسلاميٍّ يفسِّر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً..

فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالىٰ وارتباطه به تعبير عن مفهومٍ معيَّنٍ للإسلام عن الكون.

---

١ ـ في الجزء الثاني من كتابه «الموافقات».

والعقيدة بأنَّ المجتمع البشري مرَّ بمرحلة فطرةٍ وغريزةٍ قبل أن يصل إلىٰ المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمُّل، تعبير عن مفهومٍ إسلاميٍّ عن المجتمع.

والعقيدة بأنَّ الملكية ليست حقّاً ذاتياً وإنَّما هي عملية استخلاف، تعكس التصوُّر الإسلامي الخاصَّ لتشريعٍ معيَّن، وهو الملكية للمال، فالمال في المفهوم الإسلامي كلُّه مال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبِّر عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية.

فالمفاهيم إذا: وجهات نظر، وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أيِّ حكمٍ من الأحكام المشرَّعة.

ومن الواضح إنَّ المفاهيم لا تشتمل علىٰ أحكامٍ بصورةٍ مباشرة.. ولكنَّها تنفعنا في محاولتنا للتعرُّف علىٰ المذهب الإسلامي والنظرية الإسلامية موضوع البحث[1].

بعد هذا التعريف، ينتقل إلىٰ أمثلةٍ من التطبيقات الهامَّة لهذه النظرية، فإزاء اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام يقدِّم لنا أُنموذجاً تطبيقياً رائعاً يعكس أثر نظرية المفاهيم في هذه العملية، فيقول، وهو في معرض تفصيل هذه النظرية:

ولكي نوضِّح بشكلٍ عامٍّ الدور الذي يمكن أن تؤدِّيه المفاهيم في سبيل تحديد معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، نأخذ مفهومين دخلا في عملية اكتشاف المذهب:

أحدهما: مفهوم الإسلام عن الملكية، القائل: بأنَّ الله تعالىٰ استخلف الجماعة علىٰ المال والثروة في الطبيعة.. فجعل من تشريع الملكية الخاصَّة أُسلوباً يحقِّق ضمنه الفرد متطلَّبات الخلافة، من استثمار المال وحمايته وإنفاقه في مصلحة الإنسان.. فالملكية إذن عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة ولحسابه ضمن الجماعة.. بما ينسجم مع مفهوم الإسلام الأصيل عن الملكية.

---

١ ـ اقتصادنا: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

والثاني: هو رؤية الإسلام للتداول، بوصفه ظاهرةً مهمّةً من ظـواهـر الحـياة الاقتصادية، فالإسلام يرىٰ أنَّ التداول بطبيعته الأصيلة يشكّل شعبةً من الإنتاج..

وعليه: فالتاجر حين يبيع منتجات غيره، يساهم بذلك في الإنتاج، لأنَّ الإنتاج دائماً هو إنتاج منفعة، وليس إنتاج مادَّة، لأنَّ المادة لا تخلق من جديد.. والتاجر بجلبه للسلعة لتكون في متناول أيدي المستهلكين يحقّق منفعةً جديدة، بل لا منفعة للسلعة بالنسبة إلىٰ المستهلكين إلَّا بذلك..

وكلُّ اتّجاهٍ في التداول يبعده عن واقعه الأصيل هذا، ويجعله عمليةً طـفيليةً مقصورةً علىٰ الإثراء فحسب، ومؤدّيةً إلىٰ تطويل المسافة بين السلعة والمستهلك، فهو اتّجاه شاذٌّ يختلف عن الوظيفة الطبيعية للتداول [1].

والىٰ هنا نلمح فائدتين:

الأُولىٰ: استفادته الرائعة من المفاهيم في صياغة الأحكام، وفي بناء النظرية.

والثانية: ما نلمحه من تعانقٍ بين نظرية المفاهيم ونـظرية المـقاصد، فـالسيد الشهيد في تفصيله للأُنموذج الثاني يدخل في صلب الفقه المقاصدي، ليجعل مـن المفهوم أساساً في تحديد مقاصد الشريعة من الأحكام، وكلُّ تطبيقٍ لهذه الأحكام بشكلٍ يُخرجها عن المقاصد التي حدَّدها المفهوم، فهو تطبيق شاذٌّ ومرفوض فـي الشريعة الإسلامية.

وأُنموذج آخر، جاء في مـمارسته المـباشرة لبـعض تـطبيقاته فـي التـفسير الموضوعي.. فهو أكثر صلةً بدراستنا هذه وإن كان الأوَّل لا يبتعد عن صميم هذه الدراسة.

فبعد انتهائه من دراسته لعناصر المجتمع في القرآن الكريم، وخروجه بالنظرية القرآنية الكاملة لعناصر المجتمع، يعقد فقرةً في الخـتام بـعنوان «عـلاقة النـظرية القرآنية بالتشريع الإسلامي» فيقول:

---

١ ـ اقتصادنا :٣٧٦.

«هذه النظرية القرآنية في تحليل عناصر المجتمع، وفهم المجتمع فهماً موضوعياً،تشكّل أساساً للاتّجاه العامّ في التشريع الإسلامي، فإنّ التشريع الإسلامي في اتّجاهاته العامّة وخطوطه العريضة يتأثّر ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية إلىٰ المجتمع وعناصره، وأدوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بينها.

فالنظرية قالت: إنّ هناك استقلالاً نسبياً بين خطّين، خطّ علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، وخطّ علاقات الإنسان مع الطبيعة.. هذا المفهوم سوف يشكّل القاعدة لعنصر «الثابت» في الشريعة الإسلامية، لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي علىٰ الأحكام العامّة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر[1].

رأينا إذن في عبارته الأخيرة كيف سيدخل (المفهوم) في تفسير النصّ.

وفي موضعٍ آخر يبرز دور (المفهوم) في فهم النصّ، حين يمثّل باضطراب فقيهٍ مجتهدٍ رأىٰ أنّ النصوص تربط ملكية الثروات الطبيعية الخام بالعمل، وتنفي تملّكها بأيّ طريقةٍ أُخرىٰ سوىٰ العمل، ووجد لهذه النصوص استثناءً واحداً في نصٍّ يقرّر في بعض المجالات التملّك بطريقةٍ أُخرىٰ غير العمل، فسوف تبدو نتائج النصوص لهذا المجتهد قلقةً وغير متّسقة.

وهذه النتيجة ترجع إلىٰ أحد أمرين، فإمّا أن يكون النصُّ الذي بدا شاذّاً غير صحيح.. وإمّا أن يكون المجتهد لم يهتدِ إلىٰ سرِّ الوحدة بين تلك العناصر وتفسيرها النظريّ المشترك[2]. وهذا السرُّ هو الذي سوف يشكّل مفهوماً أصيلاً يكون أساساً في تفسير ذلك النصّ الذي بدا شاذّاً حين عولج مفرداً بعيداً عن هذا المفهوم.

ربّما ظهر منّا إسهاب في عرض نظرية المفاهيم عند السيد الشهيد ﷺ وكونها أداةً في التفسير الموضوعي، وقد اضطررنا إلىٰ هذا لأنّنا لم نجد هذه النظرية الرائعة والجديدة قد أُعطيت حقّاً ولو يسيراً في الدراسات حول مدرسة الإمام الصدر

---

١ ـ المدرسة القرآنية: ١٥٩.

٢ ـ اقتصادنا: ٣٩٧.

الفكرية، راجين أن تتهيَّأ لهذا الموضوع فرصة أُخرىٰ.

٣ ـ ضوابط المنهج

بدلاً من أن نعني بها الشروط اللازم توفُّرها في المفسِّر لسلامة المنهج والتفسير، كما هو المألوف في الدراسات التقليدية، فإنَّ الضوابط هنا جاءت، وكما عرضها المنظِّر نفسه ـ السيد الشهيد ـ بشكلٍ معكوس، لتحصي العوامل التي قد تكون سبباً حاسماً في حرف هذا المنهج عن اتِّجاهه الصحيح، والخروج بنتائج مغلوطة لا تعبِّر عن التصوُّر الإسلامي، ولا تعطي النظرية القرآنية المنشودة من وراء التفسير الموضوعي.

والإمام الشهيد حين يجمل هذه العوامل تحت عنوان مخاطر (الذاتية) يعود ليفصِّلها بنقاطٍ أربع، هي:

أ ـ تبرير الواقع:

حيث يندفع الممارس بقصدٍ أو بغير قصدٍ إلىٰ تأويل النصوص وفهمها فهماً خاصَّاً يبرِّر الواقع الفاسد الذي يعيشه، ويعتبره ضرورةً لا مناص عنها.. نظير ما قام به البعض في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿**يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا ٱلرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً**﴾ [١]، ليقول: إنَّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة، وإنَّما ينهىٰ عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً!

يقول السيد: والحدود المعقولة للفائدة كما يراها هذا المفسِّر إنَّما هي الحدود التي ألفها واقعه ومجتمعه، ولو أراد هذا المتأوِّل أن يعيش القرآن خالصاً وبعيداً عن إيحاءات الواقع المعاش وإغرائه، لقرأ قوله تعالىٰ: ﴿**وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾ [٢].

ويفهم أنَّ المسألة ليست مسألة حربٍ مع نوعٍ خاصٍّ من الربا الجاهلي، وإنَّما

---

١ ـ آل عمران: ١٣٠.

٢ ـ البقرة: ٢٧٩.

هي مسألة مذهبٍ اقتصاديٍّ له نظرته الخاصَّة إلىٰ رأس المال التي تحدِّد له مبرِّرات نموه، وتشجب كلَّ زيادةٍ له منفصلةٍ عن تلك المبرِّرات مهما كانت ضئيلة.

ب ـ دمج النصّ ضمن إطارٍ خاص:

ويعني بها: دراسة النصّ في إطارٍ فكريٍّ غير إسلامي، فـ«الذهنية الإسلامية» و«الذهنية القرآنية» شرطان أكيدان في فهم القرآن وتفسيره[1].

فالأُطر الفكرية التي تلعب دورها في عملية فهم النصّ، نذكر منها أرقاماً فقط، أمَّا ذكرها جميعاً بتفصيلاتها فيطول.

فمنها: الإطار العقائدي، والنظم التي تصوغها علاقات اجتماعية متجذِّرة، والفهم التاريخي المنفصل عن القواعد، والإطار اللغوي حيث يظهر في الاندماج مع إطارٍ لغويٍّ حادث لم يعش مع النصّ منذ ولادته، ومنها عملية الاشتراط الاجتماعي لمفهومٍ معيَّن، وفي كلٍّ واحدةٍ من هذه الأُطر يقدِّم أمثلةً حيَّةً في تضليل الممارس عن الفهم الصحيح للنص.

ج ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه:

وإن كان الإمام الشهيد قد ركَّز هنا علىٰ نوعٍ خاصٍّ من الأدلَّة الشرعية، وهو (التقرير) ـ أي سكوت الشارع عن عملٍ معيَّنٍ يقع في عصر التشريع ـ دون أن يذكر شيئاً عن تجريد النصّ من ظروفه وشروطه، إلَّا أنَّ هذه العملية ـ عملية التجريد ـ كما تجري مع التقرير تجري مع النصّ أيضاً، وربَّما تكون علىٰ أوضح صورها مع تشريعات الضرورة، فحين يتمُّ تجريد أحكام الضرورات عن ظروفها وشروطها، تبدو وكأنَّها أحكام عامَّة، فيجري تعميمها علىٰ الحالات الاعتيادية، خطأً.

ويمكن اعتماد نفس المثال الثاني الذي اعتمده الإمام الشهيد في بيان تجريد التقرير من ظروفه: «فإذا قيل لك مثلاً: إنَّ شرب الفقاع في الإسلام جائز، بدليل أنَّ فلاناً حين مرض علىٰ عهد النبيِّ ﷺ شرب الفقاع ولم ينهه النبيُّ» فإنَّ هذا المثال

---

١ ـ أُنظر: علوم القرآن: ٨٠ ـ ٨٣ (من تحرير السيد الشهيد).

نفسه يتمُّ لو وجدنا نصّاً من النبيّ يجوّز لهذا المريض شرب الفقاع.

فتجريد هذا النصّ من ظروفه ـ وهي المرض الذي توقَّف علاجه علىٰ هذا ـ سيجرُّ إلىٰ تعميمٍ خاطئٍ لهذا النص، والأمر واضح مع كافَّة أحكام الضرورة.

د ـ إتِّخاذ موقفٍ مسبقٍ تجاه النص:

وليس الموقف المسبق هو الموقف المذهبي، الذي يندفع باتِّجاه تسخير النصوص لتبرير المذهب، فقط، بل قد يكون للاتِّجاه النفسي للباحث أثره الكبير علىٰ عملية فهم النص، فالباحث الذي يتَّجه نفسياً إلىٰ اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتَّصل بالدولة من أحكامٍ ومفاهيم، سوف يخرج بنتائج تختلف كثيراً عن نتائج يقدِّمها باحث يغلب عليه الاتِّجاه النفسي إلىٰ ما يتَّصل بسلوك الأفراد، رغم أنَّهما يرجعان معاً إلىٰ نفس النصوص.

إذن أمام كلا الباحثَين سوف تنطمس معالم الجوانب الإسلامية التي لم يتَّجه إليها كلٌّ منهما نفسياً.. بل قد يجرُّ هذا الموقف النفسي أيضاً إلىٰ تضليلٍ في فهم النصِّ التشريعي، وذلك حينما يريد الباحث أن يفرض موقفه الذاتي علىٰ النص[1].

وهكذا يظهر أنَّ كلَّ فهمٍ للنصِّ لا ينبع من النصِّ نفسه وظروفه وشروطه، فسوف يؤدِّي إلىٰ نتائج خطيرة علىٰ مستوىٰ الأحكام وعلىٰ مستوىٰ المفاهيم وعلىٰ مستوىٰ النظريَّات أيضاً، فيتمثَّل أحياناً في (تضليلٍ في فهم النصوص) وأحياناً في (إخفاء بعض معالم الشريعة).

شرعيَّة المنهج

بعد الانتهاء من عرض المنهج؛ بصياغته النظرية، وأدواته، وضوابطه، نقف علىٰ قضيةٍ تتَّصل بشرعية المنهج الموضوعي في التفسير الهادف إلىٰ صياغة النظريَّات الإسلامية تجاه قضايا الكون والحياة والإنسان. يتطرَّق لها السيد الشهيد

---

١ ـ اقتصادنا: ٣٨٢ ـ ٣٩١.

في نهاية عرضه لمنهجه الموضوعي، وقبل شروعه في تطبيقاته، والتي تبدو من صياغتها بأنّها إشكالية (سلفية) اعتدنا أن نجدها أمام كلّ دعوةٍ إلىٰ التجديد أو الإصلاح في الفكر الديني، يثيرها أولئك الذين لا يعقلون من الدين والحياة إلّا التمسُّك الحرفي بما اشتهر عند السلف، هذا مع كثرة ما يظهر في سلوكهم بل حتىٰ معتقداتهم من تناقضاتٍ وبدعٍ لا يعرفها السلف الصالح، يبرِّرونها بأتفه التبريرات، وربَّما ينسبونها كذباً وبهتاناً إلىٰ السلف.. والحقُّ أنَّ ما وسمهم به المصلح الديني الشهيد الشيخ مطهَّري، من (جمودٍ وتحجُّرٍ عقيدي) لهو أليق بهم كثيراً من لقب (السلفية) الذي ينتحلونه!

واعتراضهم الذي يثيرونه هنا، هو: ما الضرورة إلىٰ البحث في النظريَّات القرآنية، في حين أنَّ النبيَّ ﷺ لم يعطِ هذه القضايا علىٰ شكل نظريَّاتٍ محدَّدةٍ وبصيغٍ عامَّة، وإنَّما اقتصر علىٰ إعطاء القرآن بهذا الترتيب وبهذا الشكل المتراكم؟

ويجيب علىٰ هذه الإثارة إجابةً في تبسيطٍ وتمثيلٍ يقرِّب الفكرة إلىٰ الأذهان، أمَّا خلاصة جوابه، فهي: إنَّ النبيَّ ﷺ كان يعطي هذه النظريَّات، ولكن من خلال التطبيق، ومن خلال المناخ القرآني العامِّ الذي كان يبيِّنه في الحياة الإسلامية. وكان كلُّ فردٍ مسلمٍ في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية ولو فهماً إجمالياً ارتكازياً، لأنَّ المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري الذي رسمه النبيُّ ﷺ كان قادراً علىٰ أن يعطي النظرة السليمة والقدرة السليمة علىٰ تقييم المواقع والمواقف والأحداث.

أمَّا حيث لا يوجد ذلك المناخ، وذلك الإطار، فتكون الحاجة إلىٰ دراسة نظريَّات القرآن والإسلام حاجةً حقيقةً ملحَّة، خصوصاً مع بروز النظريَّات الحديثة، حيث وجد المسلم نفسه أمام نظريَّاتٍ كثيرةٍ في مختلف مجالات الحياة. فكان لابدَّ لكي يحدِّد موقف الإسلام من هذه النظريَّات؛ أن يستنطق نصوص الإسلام ـ كما تقدَّم عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديثٍ سابقٍ ـ ويتوغَّل في أعماق هذه النصوص، لكي يصل إلىٰ مواقف الإسلام الحقيقية سلباً وإيجاباً، ولكي يكتشف نظريَّات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية الذكية في

مختلف مجالات الحياة[1].

الىٰ هنا نرجو أن نكون قد أعطينا الصورة الواضحة لهذا المنهج الجديد في تفسير القرآن، المنهج الذي «يلتحم فيه القرآن مع الواقع والحياة»[2]، خصوصاً في ما قمنا به من جمعٍ بين ما كتبه الإمام الشهيد بخصوص اكتشاف النظرية القرآنية (التفسير الموضوعي) وبين ما كتبه في إطار اكتشاف النظرية الإسلامية عامَّة في سياق بحثه في المذهب الاقتصادي، وفي ما ظهر في هذه الدراسة من نظريَّاتٍ بالغة الأهمِّية في (المفاهيم) وفي (إشكاليّات النص) تلك النظريَّات التي أخال أنَّها ستبقىٰ كنزاً مدفوناً حتىٰ يهِّيء الله تعالىٰ لها من يبسطها ويكشف عن أسرارها وأبعادها ومجالات تطبيقاتها، في مجموعةٍ من الدراسات الأكاديمية المتخصِّصة، حتىٰ تعود مادَّةً مقروءةً في الوسط القارئ عامَّة، والعلمي خاصَّة.

نماذج تطبيقية

تطبيقات الصدر في النظرية القرآنية متعدِّدة وواسعة، توزَّعت علىٰ نواحٍ متعدِّدة من ميادين الفكر والحياة، من النظرية السياسية في الشورىٰ وولاية الفقيه، إلىٰ دور الإنسان في الأرض، نظرية خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، إلىٰ مراحل نموِّ المجتمع البشري، إلىٰ السُنن التاريخية، إلىٰ نظريَّاتٍ اقتصاديةٍ متعدِّدة.

علىٰ الصعيد السياسي: نظرية الشورىٰ ودور الحاكم وليِّ الأمر.

وعلىٰ الصعيد الاجتماعي: مراحل نموِّ المجتمع البشري، ونظرية خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، والسُنن التاريخية.

علىٰ الصعيد الاقتصادي: نظريَّات في جوانب اقتصادية متعدِّدة كالملكية، والانتاج، والتوزيع، إلىٰ غير ذلك.

---

١ ـ المدرسة القرآنية: ٣٩ ـ ٤١.

٢ ـ المصدر السابق: ٣٥.

وكنماذج من هذه التطبيقات الواسعة ننتخب ثلاثة مقاطع فقط، في جوانب مختلفة، نتجنَّب السياسي منها لأنَّه أخذ حظَّاً وافراً في محلِّه، ونعطي الاجتماعي حظَّاً أوفر من الاقتصادي، لأنَّ الأخير قد أُبرز أيضاً بقدرٍ مناسبٍ في محلِّه ـ مبتدئين بالنموذج الاقتصادي ـ:

١ ـ على الصعيد الاقتصادي: في الملكية الخاصَّة

أُنموذج تجتمع فيه خصائص المنهج، من: مزاوجة بين المعقول والمنقول، والتركيز على أثر القرآن في الحياة وموقعه الطبيعي في قيادتها وبنائها، ليفتح أمام النصِّ الأبواب الطبيعية إلى صياغة نظم المجتمع وبنائه الحضاري، مع وضوحٍ في اعتماد المفاهيم في فهم النصِّ، وأُسلوب تفسير القرآن بالقرآن، وعلى ضوء المنهج الموضوعي التوحيدي الذي ينطلق فيه من الواقع ليعود إلى القرآن يستثيره ويستنطقه ليرجع ثانيةً إلى الواقع بنظريةٍ قرآنيةٍ إزاء الموضوع.. والأُنموذج الذي اخترناه هو قطعة فقط من دراسته في صياغة النظرية الإسلامية في الملكية:

يقول الإمام الشهيد: التفسير الخلقي للملكية سوف يبرِّر تلك التصوُّرات عن الملكية التي يتلقَّاها كلُّ مسلمٍ عادةً من الإسلام، ويتكيَّف بها نفسياً وروحياً، ويحدِّد مشاعره ونشاطه وفقاً لها.

وأساس هذه التصوُّرات هو مفهوم (الخلافة) فالمال مال الله، وهو المالك الحقيقي، والناس خلفاؤه في الأرض وأمناؤه عليها وعلى ما فيها من أموالٍ وثروات، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلاَ يَزِيدُ ٱلْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتاً﴾ [١].

والله تعالى هو الذي منح الإنسان هذه الخلافة، ولو شاء لانتزعها منه: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُم مَا يَشَاء﴾ [٢].

---

١ ـ فاطر: ٣٩.

٢ ـ الأنعام: ١٣٣.

وطبيعة الخلافة تفرض على الإنسان أن يتلقّى تعليماته بشأن الثروة المستخلف عليها ممَّن منحه تلك الخلافة، قال الله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (١) كما إنَّ من نتائج هذه الخلافة أن يكون الإنسان مسؤولاً بين يدي من استخلفه، خاضعاً لرقابته في كلِّ تصرفاته وأعماله، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (٢). والخلافة في الأصل هي للجماعة كلّها، لأنَّ هذه الخلافة عبَّرت عن نفسها عمليّاً في إعداد الله لثروات الكون ووضعها في خلافة الإنسان، والإنسان هنا هو العامُّ الذي يشمل الأفراد جميعاً، ولذا قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (٣).

وأشكال الملكية، بما فيها الملكية والحقوق الخاصَّة، إنَّما هي أساليب تتيح للجماعة باتِّباعها أداء رسالتها في إعمار الكون واستثماره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ فالملكية والحقوق الخاصَّة التي مُنحت لبعضٍ دون بعضٍ فاختلفت بذلك درجاتهم في الخلافة، هي ضرب من الامتحان لمواهب الجماعة ومدى قدرتها على حمل الأعباء وقوَّة دافعة لها على إنجاز مهامِّ الخلافة، والسباق في هذا المضمار.

وهكذا تصبح الملكية الخاصَّة في هذا الضوء أُسلوباً من أساليب قيام الجماعة بمهمَّتها في الخلافة وتتَّخذ طابع الوظيفة الاجتماعية كمظهرٍ من مظاهر الخلافة العامَّة، لا طابع الحقِّ المطلق والسيطرة الأصلية. وقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «إنَّما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجّهوها حيث وجّهها الله، ولم

---

١ ـ الحديد: ٧.

٢ ـ يونس: ١٤.

٣ ـ البقرة: ٢٩.

يعطكموها لتكنزوها».

ولمَّا كانت الخلافة في الأصل للجماعة، وكانت الملكية الخاصَّة أُسلوباً لإنجاز الجماعة أهداف هذه الخلافة ورسالتها، فلا تنقطع صلة الجماعة، ولا تزول مسؤوليَّتها عن المال لمجرَّد تملُّك الفرد له، بل يجب علىٰ الجماعة أن تحمي المال من سفه المالك إذا لم يكن رشيداً، لأنَّ السفيه لا يستطيع أن يقوم بدورٍ صالحٍ في الخلافة، ولذا قال تعالىٰ: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا ٱلسُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللهُ لَكُمْ قِيَاماً وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ [1]. ووجّه الخطاب إلىٰ الجماعة لأنَّ الخلافة في الأصل لها، ونهاها عن تسليم أموال السفهاء إليهم، وأمرها بحماية هذه الأموال، والإنفاق منها علىٰ أصحابها، وبالرغم من أنَّه يتحدَّث إلىٰ الجماعة عن أموال السفهاء فقد أضاف الأموال إلىٰ الجماعة نفسها، فقال: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا ٱلسُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم﴾ وفي هذا إشعار بأنَّ الخلافة في الأصل للجماعة، وأنَّ الأموال أموالها بالخلافة وإن كانت أموالاً للأفراد بالملكية الخاصَّة.. وقد عقَّبت الآية علىٰ هذا الإشعار بالإشارة إلىٰ أهداف الخلافة ورسالتها، فوصفت الأموال قائلةً: ﴿أَمْوَالَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ فالأموال قد جعلها الله للجماعة، يعني أنَّه استخلف الجماعة عليها، لا ليُبذِّروها أو يُجمِّدوها، وإنَّما ليقوموا بحقِّها ويستثمروها ويحافظوا عليها، فإذا لم يتحقَّق ذلك من طريق الفرد، فلتقم الجماعة بمسؤوليَّتها [2].

٢ ـ علىٰ الصعيد الاجتماعي: الإنسان، الموقع والأدوار [3]

الإنسان خليفة الله علىٰ الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [4].

وهذا الاستخلاف استخلاف للجنس البشري، وليس لشخص آدم، نستنبطه من

---

١ ـ النساء: ٥.

٢ ـ اقتصادنا: ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

٣ ـ الإسلام يقود الحياة: ١١٩ ـ ١٣٠.

٤ ـ البقرة: ٣٠.

هذا النصّ أوَّلاً، بدليل تخوُّف الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَاءَ﴾ [1]. فالذي تتوقَّع منه الملائكة هذا ليس هو آدم، وإنَّما هي الآدمية، الجنس البشري.. وثانياً: من النصوص المشتركة في الموضوع أيضاً: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [2]. و﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [3].

ـ وأوَّل ما يترتَّب علىٰ هذا الاستخلاف؛ تحمُّل الإنسان لأعباء الخلافة، بوصفها أمانةً عظيمةً ينوء الكون كلُّه بحملها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [4].

ـ وعلىٰ أساس الخلافة سيتفرَّع الحكم: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [5].

ـ ولكن لمَّا كانت الجماعة البشرية هي التي مُنِحت هذه الخلافة، فهي إذن المكلَّفة برعاية الكون، وتدبير أمر الإنسان، والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربَّانية.

ـ وهذا يعطي ***مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة*** وهو أنَّ الله سبحانه وتعالىٰ أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون، وإعماره اجتماعياً وطبيعياً.

ـ وعلىٰ هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفةً عن الله.

وعملية الاستخلاف الربَّاني بهذا المفهوم الواسع تعني:

---

١ ـ البقرة: ٣٠.
٢ ـ الأعراف: ٦٩.
٣ ـ فاطر: ٣٩.
٤ ـ الأحزاب: ٧٢.
٥ ـ ص: ٢٦.

١ ـ انتماء الجماعة البشرية إلىٰ محورٍ واحد، وهو المستخلِف، الله تعالىٰ، والإيمان بسيِّدٍ واحدٍ ومالكٍ واحدٍ للكون، وهذا هو التوحيد الخالص الذي قام علىٰ أساسه الإسلام، وحملت لواءه كلُّ ثورات الأنبياء.

٢ ـ تحرير الإنسانية من عبودية الأسماء التي تمثِّل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.. ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾ [١].

٣ ـ تجسيد روح الأُخوة العامَّة في كلِّ العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلُّط. فالناس جميعاً متساوون بالنسبة إليه، فمن الطبيعي أن يكونوا إخوةً متكافئين في الكرامة الإنسانية والحقوق، كأسنان المشط علىٰ ما عبَّر الرسول الأعظم، ولا تفاضل ولا تمييز في الحقوق الإنسانية.

٤ ـ الاستخلاف استئمان، كما تقدَّم، والأمانة تفترض المسؤولية، فلابدَّ أن يدرك الإنسان أنَّه مسؤول لينهض بأعباء الأمانة: ﴿إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ [٢].

والمسؤولية علاقة ذات حدَّين:

فهي من ناحيةٍ تعني الارتباط والتقيُّد، فالجماعة المخوَّلة من قبل الله تعالىٰ مسؤولية أن تحكم بالحقِّ، وتؤدِّي إلىٰ الله تعالىٰ أمانته بتطبيق أحكامه.. بتطبيق الحقِّ والعدل ورفض الظلم والطغيان، وليست مخيَّرةً بين هذا وذاك.

وتعني المسؤولية من ناحيةٍ أُخرىٰ أنَّ الإنسان كائن حرٌّ، إذ بدون الاختيار والحرِّية لا معنىً للمسؤولية.. فالمستخلف هو الكائن الحرُّ المختار الذي بإمكانه أن يُصلح في الأرض وبإمكانه أن يُفسد أيضاً، بإرادته واختياره يحدِّد ما يحقِّقه من هذه الإمكانات.. ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ [٣].

هذه هي الحقيقة التي أثارت في نفوس الملائكة المخاوف من مصير هذه الخلافة وإمكانية انحرافها.

---

١ ـ يوسف: ٤٠.

٢ ـ الإسراء: ٣٤.

٣ ـ الإنسان: ٣.

غير أنَّ الصواب هو أنَّ هذه الحرِّية لا تعني إهمال الله تعالىٰ للإنسان، بل تعني تغيير شكل الرعاية الإلهية، فبدلاً عن الرعاية من خلال قانونٍ طبيعيٍّ لا يتخلَّف؛ كما تُرعىٰ حركات الكواكب مثلاً، يتولَّىٰ الله سبحانه وتعالىٰ تربية هذا الخليفة وتعليمه لكي يصنع الإنسان قدره ومصيره وينمِّي وجوده علىٰ ضوء هدىً وكتابٍ منير.

فالله تعالىٰ قد وضع للإنسان قانون تكامله من خلال خطٍّ آخر يجب أن يسير الىٰ جانب، «*خطِّ الخلافة*»، وهو «*خطُّ الشهادة*» الذي يمثِّل القيادة الربَّانية والتوجيه الربَّاني علىٰ الأرض.. ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

وهكذا تكون الخلافة الربَّانية للجماعة قادرة وفقاً لركائزها المتقدِّمة أن تقضي بطبيعتها علىٰ كلِّ العوائق المصطنعة والقيود التي تجمِّد الطاقات البشرية وتهدر إمكانات الإنسان، وبهذا تصبح فرص النموِّ متوفِّرةً توفُّراً حقيقياً.

والنموُّ الحقيقي في مفهوم الإسلام: أن يحقِّق الإنسان، الخليفة علىٰ الأرض، في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحُّدها جميعاً في الله عزَّ وجلَّ، الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون، فصفات الله تعالىٰ وأخلاقه؛ من العدل، والعلم، والقدرة، والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبَّارين، هي مؤشِّرات للسلوك في مجتمع الخلافة، وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث: «**تخلَّقوا بأخلاق الله**».. ولمَّا كانت هذه القيم علىٰ المستوىٰ الإلهي مطلقة ولا حدَّ لها، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدَّداً، فمن الطبيعي أن تتجسَّد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركةٍ مستمرَّةٍ نحو المطلق وسيرٍ حثيثٍ إلىٰ الله، وكلَّما استطاع الإنسان من خلال حركته أن يتصاعد في تحقيق تلك المُثل ويجسِّد في حياته بصورةٍ أكبر وأكبر عدالة الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته ورفضه للظلم والجبروت، سجَّل بذلك انتصاراً في

---

١ ـ البقرة: ٣٨.

مقاييس الخلافة الربَّانية واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التي لا تنتهي إلَّا بانتهاء شوط الخلافة علىٰ الأرض. ﴿يَا أَيُّهَا ٱلْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ (١).

فالخلافة إذن حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوَّة، وهي حركة لا توقُّف فيها، لأنَّها متَّجهة نحو المطلق، وأيُّ هدفٍ آخر للحركة سوىٰ المطلق، سوىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يجمِّد الحركة ويوقِّف عملية النمو في خلافة الإنسان.

وعلىٰ الجماعة التي تتحمَّل مسؤولية الخلافة أن توفِّر لهذه الحركة الدائبة كلَّ الشروط الموضوعية، وتحقِّق لها مناخها اللازم، وتصوغ العلاقات الاجتماعية علىٰ أساس الركائز المتقدِّمة للخلافة الربَّانية.

٣ـ علىٰ الصعيد الاجتماعي: سُنن التاريخ

تناول في بحثه المفصَّل «سنن التاريخ» من جوانب عديدةٍ علىٰ أنَّها القضيَّة الحاسمة في حركة التاريخ..

وفي البدء يبرِّز تأكيد القرآن علىٰ أهمية التجربة التاريخية وقيمتها، في مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (٢) ونظيراتها الكثيرة التي يتبلور من مجموعها المفهوم القرآني الذي يقرِّر «أنَّ الساحة التاريخية مثل كلِّ الساحات الكونية الأُخرىٰ لها سنن وضوابط». وهذا المفهوم القرآني يُعتبر فتحاً عظيماً، لأنَّ القرآن الكريم أوَّل كتابٍ عرفه الإنسان ضمَّ بين دفَّتيه هذا المفهوم.

لقد ألغىٰ الاسلام، بهذا المفهوم، النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية لتفسير الأحداث.. وهذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهَّد إلىٰ تنبيه الفكر البشري

---

١ ـ الانشقاق: ٦.

(٢) يوسف: ١٠٩.

بعد ذلك بقرونٍ إلىٰ محاولة فهم التاريخ فهماً علمياً[1].

في خطوة أُخرىٰ يعطي القرآن الكريم فكرة «سنن التاريخ» بصيغتها الكـلِّية.. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَيَستَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُون﴾. فهنا أُضيف الأجل إلىٰ الأُمَّة، لا إلىٰ الفرد، فالأُمَّة إذن لها حياة وحركة وأجل وموت.. وأيضاً فهو أجل مضبوط محدَّد وفق نواميس معيَّنة ﴿وَلَو يُؤَاخِذُ ٱللهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيها مِن دآبَّةٍ وَلكِن يُؤَخِّرُهُم إِلىٰ أَجَلٍ مُّسمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُم لا يَستَأخِرونَ سَاعَةً وَلا يَستَقدِمُونَ﴾[2]. فهذه الآية تتحدَّث عن عقابٍ دنيوي، عن النتيجة الطبيعية لما تكسبه أُمَّة عن طريق الظلم والطغيان.

والذي يؤكِّده العرض الإسلامي أنَّ مثل تلك النتيجة الطبيعية للظلم لا تختصُّ بالظالمين وحدهم، بل تمتدُّ إلىٰ أبناء المجتمع علىٰ اختلاف هوياتهم.. تشمل موسىٰ حين وقع التيه علىٰ بني إسرائيل بتمرُّدهم وطغيانهم.. وتشمل الحسين حين حلَّ البلاء بالمسلمين نتيجة انحرافهم.

وهذا هو منطق سُنَّة التاريخ: ﴿وَٱتَّقُوا فِتنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُم خَآصَّةً وَٱعلَمُوٓا أَنَّ ٱللهَ شَدِيدُ ٱلعِقَاب﴾[3].

ــ في الخطوة الثالثة تتقدَّم النظرية إلىٰ استعراض نماذجٍ من سنن التاريخ، ومن هذه النماذج:

أ ـ ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذاً لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلاً سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾[4].

فالآية تقول إنَّ عملية معارضة الملأ للرسل إذا بلغت إلىٰ مستوىٰ إخراج النبيِّ

---

(١) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية في القرآن الكريم :٧١.

(٢) النحل: ٦١.

(٣) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية: ٥٩ ـ ٦٠، والآية من سورة الأنفال: ٢٥.

(٤) الاسراء: ٧٦ ـ ٧٧.

من البلد، فلا يلبثون بعده إلَّا قليلاً. وتؤكِّد الآية أنَّ هذه سُنَّةً ثابتةً من سُنن التاريخ.

غير أنَّ المقصود من عدم لبثهم ليس محصوراً في فنائهم العاجل من الوجود، فهو قد يكون كذلك، كما حدث مع قوم نوح، ومع قوم إبراهيم، ومع قوم لوط، ومع قوم موسى.. لكنَّه قد يتَّخذ نحواً آخر فيُراد به: عدم مكثهم كجماعةٍ صامدةٍ ذات موقعٍ اجتماعي، كما حدث لقريش، إذ تداعىٰ كيانهم بغلَبَة الاسلام وانصهارهم في دولته[1].

ب ـ في قوله تعالى: ﴿وَلَقد كُذِّبت رُسُلٌ من قَبْلِكَ فَصَبَروا علىٰ ما كُذِّبوا وأُوْذُوا حَتَّىٰ أَتاهُمْ نَصْرُنا وَلَا مُبدِّلَ لِكَلِماتِ اللهِ وَلَقَد جاءَكَ مِنْ نَبأ المُرْسَلِين﴾[2].

فهنا حديث عن تجارب تاريخيةٍ سابقة، وعن ربط تجربة النبيِّ ﷺ التاريخية بالتجارب السابقة، في سُنَّةٍ تاريخيةٍ جاريةٍ عليه كما جرت علىٰ من سبقه من النبيِّين، مفادها: أنَّ الله تعالىٰ ينصر رسله في معادلةٍ ثابتة، متىٰ تحقَّق شرطها تحقق جزاؤها، وشرطها (الصبر، والثبات). وهذه المعادلة التي تحقَّقت مع التجارب السابقة هي بعينها جاريةً مع هذه التجربة، بلا استثناء، ولا خروج علىٰ السُّنَّة التاريخية[3].

وترد هذه السنة أيضاً في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَاءُ وَٱلضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ ٱللهِ قَرِيبٌ﴾[4].

ج ـ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم﴾[5].

هذه الآية الكريمة تقرِّر ـ أوَّلاً ـ قاعدةً، تقول: إنَّ المحتوىٰ الداخلي النفسي

---

(١) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية: ٦١ ـ ٦٢.

(٢) الأنعام: ٣٤.

(٣) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية: ٦٣ ـ ٦٤.

(٤) البقرة: ٢١٤.

(٥) الرعد: ١١.

والروحي للإنسان هو القاعدة فيالبناء الاجتماعي، وأنَّ الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي.

ثمَّ تقرِّر ـ ثانياً ـ سنَّةً ثابتةً تقول: إنَّ هذا البناء العلوي لا يتغيَّر إلَّا وفقاً لتغيير القاعدة[1].

د ـ ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾[2].

إذن هناك علاقة معيَّنة بين ظلمٍ يسود ويسيطر، وبين هلاكٍ محتوم، وأنَّ هذه العلاقة مطَّردة علىٰ مرِّ التاريخ.

وفي الاتِّجاه المقابل يحدِّثنا قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ ٱسْتَقَامُوا عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقاً﴾[3]. عن العلاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله تعالى، وبين وفرة الخيرات وكثرة الإنتاج، ليؤكِّد أنَّ تطبيق شريعة السماء وتجسيد أحكامها في علاقات التوزيع يؤدِّي دائماً وباستمرار إلىٰ زيادة الانتاج والىٰ كثرة الثروة. هذه إذن سُنَّة من سُنن التاريخ تقابلها تلك السُنَّة التي ربطت بين الظلم وبين الهلاك[4].

طبيعة السُنن التاريخية:

يكتشف الصدر أنَّ هناك ثلاث خصائص للسُنن التاريخية كما يعرِّفها القرآن الكريم، هي:

أوَّلاً ـ الاضطراد: أي أنَّ السُنَّة التاريخية مضطردة، ذات طابعٍ موضوعي.

وفي هذه الخاصية تأكيد هامٌّ علىٰ الطابع العلمي للقانون التاريخي، لأنَّ

---

(١) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية: ٦٤.

(٢) الإسراء: ١٦ ـ ١٧.

(٣) الجنُّ: ١٦.

(٤) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية: ٦٨.

الاطِّراد وعدم التخلُّف هو أهمُّ ما يميِّز القانون العلمي عن بقية المعادلات والفروض، وبهذا يلغي القرآن الكريم التصوُّرات الساذجة والعشوائية لسير التاريخ.

ثانياً ـ الربَّانية: أي أنَّ السُنَّة الربَّانية مرتبطة بالله تعالىٰ «سُنَّة الله».

وهذا يستهدف أمرين هامَّين:

أ ـ شدَّ الإنسان بالله تعالىٰ حين يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون.

ب ـ إشعار الانسان بأنَّ الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والقوانين والسُنن المتحكِّمة في هذه الساحات لا يعنيان انعزال الانسان عن الله تعالى، لأنَّه إنَّما يمارس قدرته من خلال هذه السُنن، وهذه السُنن هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون.

وفي هذا إلغاء لاالتفسير اللاهوتي للتاريخ) الذي تبنَّته بعض مدارس الفكر اللَّاهوتي، علىٰ يد عددٍ من المفكِّرين المسيحيين واللَّاهوتيين، من أمثال أُغسطين، والذي يربط الحادثة بالله تعالىٰ قاطعاً صلتها مع بقية الحوادث ومع السُنن الموضوعية للساحة التاريخية.

والقرآن الكريم بلغ في حرصه علىٰ تأكيد الطابع الموضوعي للسُنن التاريخية أن أناط نفس العمليات الغيبية في كثيرٍ من الحالات بالسُنَّة التاريخية نفسها، فالإمداد الإلهي الغيبي الذي يسهم في كسب النصر جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسُنَّة التاريخية ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم...﴾.

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ (١). فالإمداد الإلهي الغيبي مشروط بسُنَّة تاريخية

---

(١) آل عمران: ١٢٥، ١٢٦.

﴿إنْ تَصْبِروا وتَتَّقُوا﴾. وهكذا يقوم تفسير التاريخ علىٰ أساس المنطق والعقل والعلم.

ثالثاً ـ الاتِّساق مع حرِّية الإنسان: يؤكِّد القرآن أنَّ إرادة الانسان هي المحور في تسلسل الأحداث..

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم﴾ [1].

﴿وَأَنْ لَّوِ ٱسْتَقَامُوا عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقاً﴾ [2].

﴿وَتِلْكَ القُرىٰ أَهْلَكْنَاهُم لمَّا ظَلَموا وَجَعَلْنا لِمَهْلِكهم مَوْعِداً﴾ [3].

إذن لاختيار الإنسان موضعه الرئيس في التصوُّر القرآني لسُنن التاريخ[4].

ويظهر جليّاً دور الإنسان الحرِّ في التاريخ في كافَّة السُنن التاريخية التي عرضها القرآن الكريم علىٰ شكل «القضية الشرطية» أي الشرط والجزاء.. فهذه السُنن تلعب دوراً عظيماً في توجيه الإنسان حين تعرِّفه بإمكاناته الحرَّة إزاء الجزاء، فما عليه إلَّا أن يوفِّر شروط القانون ليأتي الجزاء مناسباً لفعله الحرِّ.

الظواهر التي تدخل في سُنن التاريخ

دائرة السُنن النوعية للتاريخ في فلسفة السيد الصدر تكون منحصرة بالفعل المتميِّز بظهور علاقته بغايةٍ وهدف. أي ما تظهر فيه «علَّة غائية» ثُمَّ يكون له أثر يتعدَّىٰ حدود العامل الفردي إلىٰ المجتمع.. فالأعمال التجارية والسياسية والفكرية والحربية أعمال تاريخية لأنَّها اتَّخذت من المجتمع أرضيةً لها.. مثل هذه الأعمال هي التي تحكمها سُنن التاريخ.

أمَّا حدث تاريخيٌّ مثل وفاة أبي طالب وخديجة في عامٍ واحد، فمع ما له من

---

(١) الرعد: ١١.

(٢) الجن: ٣٦.

(٣) الكهف: ٥٩.

(٤) المدرسة القرآنية / السنن التاريخية: ٨٣ ـ ٨٤.

أثرٍ في التاريخ، إلَّا أنَّه راجع إلىٰ قوانين فسلجية، وليس إلىٰ السُنن التاريخية.

الخلاصة

تتلخَّص رؤية الشهيد الصدر في فلسفة التاريخ بالنقاط الآتية:

ـــ إنَّ المحتوىٰ الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ.

ـــ وإنَّ حركة التاريخ حركة غائية مربوطة بهدف، وليست سببية فقط، أي أنَّها حركة مشدودة إلىٰ المستقبل، فالمستقبل هو المحرِّك لأيِّ نشاطٍ من أنشطة التاريخ.

ـــ والمستقبل معدوم فعلاً، وإنَّما يتحرَّك من خلال الوجود الذهني.

ـــ فالوجود الذهني إذن هو الحافز، والمحرِّك، والمدار لحركة التاريخ.

ـــ وفي الوجود الذهني يمتزج الفكر والإرادة.. وبامتزاج الفكر والإرادة تتحقَّق فاعلية المستقبل وتحريكه للنشاط التاريخي علىٰ الساحة الاجتماعية.

ـــ إذن فالعلاقة بين المحتوىٰ الداخلي للإنسان ـ الفكر والإرادة ـ وبين البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعية، أي علاقة سبب بمسبِّب، فكلُّ تغيُّرٍ في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنَّما هو مرتبط بتغيُّر المحتوىٰ الداخلي [1].

وأخيراً: في كلِّ هذه النماذج، لسنا نقف علىٰ الجهد الابداعي في اكتشاف النظرية القرآنية في الموضوعات المتعدِّدة، وحسب، بل ندرك كيف تتعانق النظرية القرآنية، وفق الفهم الصحيح لأهداف الشريعة ومقاصدها، مع الحياة، لتحقِّق دورها في التغيير والحركة التصاعدية، التكاملية، والتي من خلالها فقط تتجلَّىٰ حقيقة صلاحية الإسلام لكلِّ زمانٍ ومكان.

وهناك تطبيقات واسعة لهذا المنهج يتركَّز أكثرها في ثلاثةٍ من كتب الإمام الشهيد، وهي:

---

(١) المدرسة القرآنية / عناصر المجتمع في القرآن: ١٤٠ ـ ١٤١.

١ ـ المدرسة القرآنية ـ أو ـ السُنن التاريخية في القرآن الكريم.

٢ ـ المدرسة الإسلامية ـ الإسلام يقود الحياة.

٣ ـ اقتصادنا.

ولابدَّ في الختام من الوقوف عند مزيَّةٍ شاخصةٍ في دراسات السيد الشهيد كافَّة ،وفي الميادين كلِّها ، المزيَّة التي تشكو غياباً حقيقياً في الواقع الإسلامي ، وأيضاً علىٰ مستوىٰ الفقه التقليدي ، الفردي التجزيئي:

تلك هي المنزلة الكبرىٰ التي يحظىٰ بها الإنسان والمجتمع في الفكر الإسلامي وأُطروحات الإسلام في مجالات الحياة كافَّة.. فالدفاع عن الإنسان وحماية حقوقه الخاصَّة ، والدفاع عن حقوق المجتمع ، ومصالحه العامَّة ، تكاد تشكِّل المحور الأساس في جلِّ دراسات السيد الصدر ، إن لم نقل كلِّها..

.. وهكذا تبرز أهمِّية هذا المنهج الموضوعي ـ التوحيدي (أو فقه النظرية) في كونه الأُسلوب الأمثل علمياً وفقهياً من أجل صياغة منهجيةٍ إسلاميةٍ شاملةٍ ، وتأصيلٍ إسلاميٍّ لجميع أوجه النشاط المعرفي.

فهو لكلِّ ذلك جدير بدراساتٍ أكثر تفصيلاً وعمقاً ، لتفتح أبوابه الواسعة لاستيعاب كلِّ ميادين المعرفة ، وكلِّ متطلَّبات الحياة من تنظيرٍ وتقنين.



المشروع السياسي

«مئة كتابٍ نظريٍّ لا تساوي أن تعيش الحـــياة التـي تـمثِّل خـطَّ الأنـبياء»

محمَّد باقر الصدر

مدخل في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر

منطقياً، يتأثر الفكر السياسي في الإسلام بمصدرين رئيسيين؛ أولها: المصدر التشريعي، المتمثل بالكتاب والسنة، أسوة بغيره من العلوم والمعارف الإسلامية، والثاني: المسار السياسي الواقعي، لا سيما في الحقب الأولى من تاريخ الإسلام، والتي ينظر إليها وكأنها مصدر للفهم والتشريع معاً، لا سيما عند من يرى أن السياسة أمر دنيوي محض..

لكن الاستقراء يثبت أن العامل الثاني قد ترك أثره بشكل واضح على الفكر السياسي، وعلى امتداد تاريخ الإسلام، حتى بداية العصر الحديث، الذي شهد حركة نهضة إصلاحية متنامية، أولت الفكر السياسي عنايتها بشكل ملحوظ.. فالمسار السياسي لنظام الخلافة كان هو المصدر الأهم الذي دارت حوله كتب «الأحكام السلطانية» و«السياسة المدنية» و«نصائح الملوك» عند سائر فقهاء الجمهور على اختلاف مشاربهم المذهبية.

أما عند الشيعة الإمامية فيكاد يكون الفكر السياسي قد انحصر في موضوع الإمامة، وقد أضفت عليه مبررات تاريخية طابع البحث العقدي الايديولوجي، والذي انحصر مرة أخرى بعد وفاة الإمام الحادي عشر عليه السلام، وفي إطاره العقدي الأيديولوجي نفسه، في ترسيخ مفهوم الغيبة وإثبات حقيقة الإمام الغائب المنتظر،

ولم تظهر حتى بدايات عصرنا الحديث دراسات تحاول ترسيم الاطار النظري لمشروع سياسي اسلامي في عصر الغيبة هذا..

ومع بدايات العصر الحديث ولد عنصر جديد لابدّ له أن يترك أثره بقوة على منحىٰ الفكر السياسي وطبيعته، تمثل هذا العنصر بالتحدي الغربي، سياسياً وثقافياً.. فكانت الهيمنة الغربية سياسياً بعداً جديداً في الواقع الإسلامي، حفّز ذوي العقول المشرقة والأذهان المتفتحة صوب البحث عن سبل الاستقلال السياسي من سيطرة غربية لا تدين بدين الإسلام، وهنا يتأتى تحديها الثاني، التحدي الثقافي، فالثقافات الجديدة الوافدة مع المستعمر سوف تترك آثارها على شعوب ضعيفة مغلوبة على أمرها، فلابدّ إذن من نهضة حقيقية تجنب شعوبنا مخاطر الغزو الثقافي الذي انحدر مع الجيوش المستعمرة انحدار السيل.

من هنا بالفعل كانت الانطلاقة الجديد، أواخر القرن التاسع عشر، الانطلاقة التي كانت تهدف أولاً إلى التحرر من الغزاة الأجانب، ثم اكتشف روادها على الفور أنهم يصطدمون في دعوتهم هذه بحكام مستبدين من أبناء الشعوب الإسلامية نفسها، صاروا ممثلين للغزات، نواباً عنهم في حكم الشعوب وقهرها، فبرز مبدأ محاربة الاستبداد، واحتل الموقع المتقدم باعتباره المقدمة الضرورية للاستقلال السياسي والثقافي.

ومحاربة الاستبداد، يعد بحق، مبدءاً جديداً ومعلماً جديداً من معالم الفكر السياسي المطروح لدى فقهاء الإسلام، ذلك أن فقه الأحكام السلطانية والسياسات المدنية قد مكّن لاستبداد الخليفة والسلطان، ومنحه السلطة المطلقة على البلاد والعباد، باعتباره إمام الدين والدنيا، والذي امتلك الكثير من مبررات الاستبداد تحت وطأة فقه الخوف من الفتنة عند الخروج على السلطان مهما أظهر من الفجور، هذا الفقه الذي لم يقف عن الاستحسانات العقلية في حفظ وحدة الدولة والأمة وهيبتها بين الأمم، بل استعار الكثير من النصوص الدينية، وتدرع بها لحماية السلطة المطلقة للخليفة الفرد، والذي سوف يرسم بدوره مستقبل البلاد السياسي

نظرياً وعملياً، من خلال طبيعة اختياره لمن سيخلفه في السلطة.. حتى ترسخ الاستبداد في الذهنية الفقهية، بل والذهنية العامة، وأصبح هو الأصل في نظام الحكم.. ولم ينج من هيمنة هذا الفهم حتى فقهاء متمردون مثل ابن تيمية، الذي اعتبر كل خروج على السلطان ـ الجائر ـ شراً عظيماً، ومفسدة كبيرة، ما يترتب عليها من الفساد أكبر مما يترتب عليها من الاصلاح![1].

وإذا كان الفقه الشيعي في معزل عن المسرح السياسي العام، لمعارضته المبدئية للسياسة السلطانية في أدوارها المختلفة، فإنه قد انغمس إلى نطاق غير ضيّق في الدائرة نفسها في ظل سلطنة انتصرت للمذهب الشيعي، لكنها لم تكن تختلف عن الدول السلطانية الأخرىٰ، السابقة أو المعاصرة، أعني الدولة الصوفية، التي حظيت بتأييد ومناصرة وتبرير جملة من الفقهاء الذين عاصروها، بل قد استمدت هذه الدولة منهم قوّة لم يحظ بها خصمها العثماني من جلّ فقهاء أهل السنّة في تلك الحقبة.

هذا الاستقراء هو الذي يدعونا إلى القول بأن «محاربة الاستبداد» مفردة جديدة دخلت الفقه السياسي الإسلامي، في بواكير نهضته الحديثة..

ظهر هذا المبدأ بشكل واضح ومكثف في خطاب رائد النهضة الإسلامية الحديثة، السيد جمال الدين الأفغاني، الذي حمل على الاستبداد بقوّة، وجعل مقاومته شرطاً لازماً للتحرر من الهيمنة الغربية، سياسياً وثقافياً، وكان مشروعه لمقاومة الاستبداد هو فرض النظم الدستورية، التي تقيد الحاكم بدستور معلوم قد خضع لتصويت الشعب عليه.

والمسلك نفسه سلكه رواد النهضة المعاصرون للأفغاني؛ رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، على اختلافات في سعة الأطروحات وشمولها، وقد أخذت هذه الأطروحة أشمل صورها وأتمّها عند

---

١ ـ انظر: ابن تيمية / منهاج السنة: ٢: ٢٤١.

الكواكبي، لا سيما في كتابه المهم «طبائع الاستبداد» والذي انعكست تأثيراته بشكل واضح، بعد تأثيرات الأفغاني، على أطروحة الميرزا النائيني الواسعة، لاحقاً.

وقبل هذا كان للأفغاني تأثيره الواضح على الحركة الدستورية والمشروطة، والتي قادها زعماء دينيون إيرانيون كان للأفغاني معهم صلات ومكاتبات يستحثّهم فيها على هذا النمط من التحرك السياسي[1].

وقبل الدخول في توصيف بعض هذه المشاريع السياسية، لابدّ من لفت النظر إلى التأثر بالتحدي الغربي، الذي شكّل هنا حافزاً مهماً لاعادة اكتشاف النظرية السياسية في الإسلام، أو بتعبير أقرب إلى الواقع: إعادة اكتشاف مبادئ إسلامية تقوم مقام المبادئ الغربية الزاحفة..

يقول خير الدين التونسي: إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلّا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشىٰ علىٰ الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار، إلّا إذا حذو حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق.[2]

والأمر أكثر وضوحاً عند رفاعة الطهطاوي، الذي رأىٰ: أن مفاهيم فرنسية، مثل: الدستور، والجمهورية، والحرية، تقابلها في المجال الإسلامي قيم: العدل، والانصاف، والمساواة أو الشورىٰ.[3]

أما السيد رشيد رضا فيكشف بصراحة أن بداية التفكير بالشورىٰ في العصر

---

١ ـ انظر: رسالته إلى الميرزا الشيرازي، في: أعيان الشيعة ٤ : ٢١٣ ترجمة جمال الدين الأفغاني.

٢ ـ خير الدين التونسي / أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: ٥٠ ـ ط ١، تونس، ١٢٨٤هـ. عن د. رضوان السيد / سياسات الإسلام المعاصر: ٢٨٤ ـ ط ١، دار الكتاب العربي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣ ـ رفاعة الطهطاوي / تخليص الابريز إلى تلخيص باريز: ١٥٥ ـ ١٥٧، عن د. رضوان السيد، مصدر سابق: ٢٨٣.

الحديث لم تكن إلّا بتأثير الفكر الغربي الوافد، فكانت إذن عملية إعادة اكتشاف تحت تأثير هذا الضغط، فيقول: لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم ـ المقيّد بالشورىٰ ـ أصل من أصول الدين، ونحن استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشر الأوربيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام.[1]

وبعد.. فإن أهم الحركات الدستورية التي قادها فقهاء الإسلام كانت حركة «المشروطة» في إيران، والتي كان على رأسها أكابر الفقهاء الإيرانيين سواء منهم المقيمون في العراق ـ النجف، سامراء، كربلاء ـ أو في إيران، والتي انطلقت عام ١٩٠٥، وتمخضت في العام التالي عن قيام الدستور والمجلس النيابي (الشورىٰ) الذي دخلته شخصيات عديدة من فقهاء الحركة الدستورية، أهمها: الشيخ حسن مدرّس.

ولكي ترشد هذه الحركة، وتأخذ إطارها التنظيري الشرعي، كتب الميرزا حسين النائيني في عام ١٩٠٩م كتابه الشهير «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» الذي أطّر الحياة الدستورية بأطر فقهية متينة، لأول مرّة في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام.

وبكلام واضح يكشف آية الله الطالقاني عن أن الحكم الدستوري لم يكتشف من قبل فقهاء الإسلام ابتداءً من خلال السبر في مصادر الشريعة، وإنما استفادوه عن الأنظمة الغربية الحديثة: «لم تتبلور فكرة الحكم الدستوري ـ المشروطة ـ في قطر إسلامي، بل وفدت علينا من الخارج، فوجدها علماء الإسلام مفيدة، فتبنّوها، وتقدموا الصفوف الداعية إلى إقامتها، وأصدر بعضهم فتوىٰ بوجوب تأييدها، كما تقدم آخرون صفوف الجهاد من أجلها، لكن فريقاً آخر من العلماء التزم موقف المعارضة، ولهذا فإن أكثر المؤيدين لم يستطيعوا تحديد ما يريدون إثباته من وجهة

---

١ ـ وجيه كوثراني / مختارات سياسية من مجلة المنار: ٩٧ ـ دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، د. رضوان السيد، مصدر سابق: ١٥٧، ٢٦٢، يعود كلام رشيد رضا هذا إلى سنة ١٩٠٧م.

النظر الدينية، كما أن المعارضين غير المغرضين لم يكن لديهم ما يقال بصورة واضحة.»[١]

هذا بعد أن كتب يعترف بأن «رؤية الإسلام الأصيلة والصافية ـ في النظام السياسي ـ بقيت محجوبة عنا وعن الغير، وما نجده في الكتب من كلام كثير حول الولاية الإسلامية لا يعدو في حقيقته المجادلات الكلامية والمماحكات المذهبية، لكننا لا نستطيع الخروج من هذه المجادلات الطويلة بشيء مفيد على مستوى النظرية القابلة للتطبيق، أو على مستوىٰ خطة العمل التي يقترحها الإسلام للنظام السياسي»[٢].

فعدم الوضوح هو الغالب حتى عند أنصار الحركة الدستورية والمجاهدين من أجلها، يقول الطالقاني: وفي بواكير الحركة الدستورية كان الهدف المعلن للعلماء والشعب منحصراً في تحديد سلطات الحكومة المستبدة وتحجيم صلاحياتها إلى الحد المعقول.. أما الطرف الآخر للمعادلة، أي البديل الذي يطمحون إليه بعد إزالة الوضع الاستبدادي القائم، فقد كان غامضاً عند الأكثرية الساحقة من الناس، لقد انطلقت الحركة من بداية معروفة، لكن أحداً لم يفكر جيداً في تفصيلات الطريق حتى نهاياته، لذلك فإن الغرباء عن الشعب هم الذين قطفوا ثمار التضحيات العظيمة، ومن المؤسف أن النتيجة التي انتهت إليها الحركة الدستورية لم تختلف عن معظم التجارب التي قامت في الشرق..»[٣].

---

١ ـ مقدمة أبو الحسن الطالقاني على كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للنائيني، والكتاب مع مقدمته أدخلها توفيق السيف في كتابه / ضد الاستبداد، انظر فيه ص ٢٢٠.
وأبو الحسن الطالقاني واحد من أبرز قادة الحركة الإسلامية في إيران، أصبح بعد الثورة عضواً في مجلس القيادة، وإماماً للجمعة في طهران، اغتاله المناوؤن للثورة بعد عام واحد من نجاحها سنة ١٩٨٠م، ١٣٩٩هـ.

٢ ـ انظر: توفيق السيف / ضد الاستبداد ـ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: ٢١٨.

٣ ـ م . ن: ٢٢٧، ٢٢٩.

والذي يعنينا من كلام طالقاني، بعد هذا التوصيف الموضوعي، بدرجة أكبر هو الشهادة العلمية لهذا الكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» الذي يمثل: «رأى المؤف، أضافة إلى عدد من أعاظم علماء تلك الفترة، مثل آية الله الملا محمدكاظم الخراساني، وآية الله ميرزا حسين خليل تهراني، وآية الله آقا شيخ عبدالله مازندراني»[1] وبالفعل فإن اثنين من هؤلاء الثلاثة قد وقّعا على هذا الكتاب توقيعاً فائق الأهمية. سنذكر خلاصته بعد استتمام الأهم من كلام طالقاني، الذي أدرك الثورة الإسلامية الإيرانية المعاصرة، وكان من أبرز قادتها، فهو يرىٰ أن في استنتاجات النائيني تعبيراً سليماً من مبادئ الشريعة في الحكومة..

فقد كشف هذا الكتاب ـ بحسب الطالقاني ـ عن الرأي النهائي والرفيع للإسلام، ولا سيما التشيع، في الحكومة، مع الأدلة والأساس[2].

أما الفقيهان اللذان وقّعا هذه الرسالة فهما: الملا محمد كاظم، الشهير بالآخوند الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، وقد كانا، إضافة إلى مؤلفها النائيني، من كبار فقهاء الشيعة ومراجع التقليد في عصرهم، ومن هنا تأتي الأهمية العلمية لما تتضمنه الرسالة من مشروع.

يقول الآخوند الخراساني، بعد أن وصف هذه الرسالة بأنها «أجلّ من أن تمجّد»: «وحري أن تكون دراستها وتدريسها سبيلاً إلى إدراك أن أصول المشروطية ـ الدستورية ـ مستمدة من الشريعة الحقّة»[3].

ويؤيد الشيخ المازندراني وصف الآخوند هذه الرسالة بأنها «أجل من أن تمجّد» ويضيف: «وهي كافية لتعزيز اعتقاد المسلمين وتصديقهم وجدانياً بما هو ثابت من أن جميع الأصول والمباني السياسية المستفادة والنابعة من دين الإسلام القويم

---

١ ـ م. ن: ٢٣٢.

٢ ـ م. ن: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٣ ـ م. ن: ٢٣٧.

كافية وفق ما يؤمّل»[1].

ستمثل هذه الرسالة إذن مرحلة من مراحل الفكر السياسي في الإسلام، على مستوييه السني والشيعي، بناءً على موافقتها التامة لرسالة عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد» التي كانت قد صدرت قبل نحو خمسة أعوام من تاريخ تحرير هذه الرسالة.

ولابدّ من التأكيد، بناءً على كل ما تقدم، أن هذه المرحلة هي الأكثر نضجاً في الفكر السياسي الإسلامي حتى وقتها..

مبادئ الرسالة الدستورية

تضمّنت هذه الرسالة مبادئ مهمة، مدعّمة بأدلة عقلية وتاريخية ونقلية، تشكل بمجموعها الاطار النظري لنظام حكم دستوري، وأهم هذه المبادئ:

١ ـ إن أصل قيام السلطة ضرورياً لنظام العالم.

٢ ـ إن حفظ شرف وقومية الأمة[2]، مرهون بكون السلطة الحاكمة فيها ممثلة لها، ونابعة منها.

٣ ـ تتحدد الوظيفة الأساسية للسلطة في نقطتين:

الأولى: حفظ النظام الداخلي للبلاد، وتنمية المجتمع، وإقامة العدل، والحيلولة دون وقوع الظلم والمفاسد الاجتماعية.

والثانية: التحفّظ من تدخل الأجانب في أمور البلاد، وتهيئة القوة الدفاعية والاستعداد الحربي، وغير ذلك مما يلزم لصيانة الاستقلال[3].

هذه المبادئ حتى الآن مبادئ عامة، تشترك فيها سائر النظم السياسية، من هنا يذهب إلى تقسيم السلطة في واقعها إلى صورتين: «تمليكية» و«ولايتية» ولا توجد

---

١ ـ م. ن: ٢٣٧.

٢ ـ يريد بقومية الأمة: هويتها، ووحدتها الوطنية.

٣ ـ تنبيه الأمة، المصدر السابق: ٢٤٦.

صورة ثالثة. وفي كلا الصورتين هناك صورتان للحكم: «حكم الجور» و«حكم العدل»[1] وبعد شرح مفصل لطبيعة كل واحد من هذين اللونين والعوامل المساعدة على تحققه في المجتمع، يشرع بوضع «الضمانات»[2] التي تحول دون «تحوّل السلطة من كونها أمانة، إلى وسيلة للاستئثار والغصب، والحيلولة دون أي انحرافات شهوانية أو ميول من جهة الحاكم لاستعمال القوة المادية للدولة في القمع والاستبداد».

ويقرر بناءً على هذا:

٤ ـ إن أرفع تلك الوسائل التي يمكن تصورها، هي العصمة الذاتية في الحاكم، وهو من الأسس التي بنى مذهب الشيعة الإمامية على اعتبارها في صاحب الولاية السياسية.

لكن مع غياب المعصوم، والصعوبة البالغة في العثور على حاكم حكيم مستجمع للكمالات في ذاته، يأتي المبدأ الآخر الذي سيشكل محور النظام الدستوري.

٥ ـ الدستور، هو أهم الضمانات الفعالة في جعل الحاكم أقرب إلى النموذج الأعلىٰ، والدستور «هو أعلى القوانين، وأحكامه لازمة الإجراء على كل فرد في جهاز الدولة، بمن فيهم الحاكم» ويجب على الدستور «أن يحدد صلاحيات الحاكم، ويعرّف حقوق الشعب وحرياته، والحقوق الخاصة بكل طبقة من طبقاته، باعتبارها موافقة لمقتضيات الدين».

٦ ـ إن الأساس في حفظ حدود السلطة هو الالتزام بأحكام الدستور.

٧ ـ يستمد الدستور مشروعيته من عدم مخالفة أي بند من بنوده لأحكام الشريعة المقدسة، وتضمّنه جميع ما يلزم لحفظ مصالح البلاد والعباد.

وهذه نقطة مهمة للغاية في فهم طبيعة النظم السياسية في الإسلام، فهو لا يشترط أن تكون مواد الدستور مستقاة مباشرة من نصوص الشريعة وأحكامها، وإنما

---

١ ـ م. ن: ٢٤٧ ـ ٢٥٤.

٢ ـ م. ن: ٢٥٤ وما بعدها.

يشترط عدم مخالفتها لأحكام الشريعة، وهذا استيعاب متقدم للفقه السياسي، تميز به الخطاب السياسي الإسلامي في هذه المرحلة.

ومن ناحية أخرى فإنّ الدستور سوف لا يكتسب شرعيته من مجرد عدم مخالفة شيء من مبادئه لشيء من أحكام الشريعة، بل أيضاً من استيعابه ما يلزم لحفظ مصالح البلاد والعباد.

٨ ـ مجلس الشورى الوطني، أو هيئة المراقبة والمحاسبة، هي الضمانة الثانية لمنع العودة إلى الاستبداد، ولهذا المجلس أحكامه، وهي:

أ ـ «يضم علماء البلاد وحكماءها، من المعروفين بالصلاح، والعارفين بأمور الدولة، ومقتضيات السياسة والقانون الدولي» فليس ثمّة أثر لاشتراط الفقاهة لوحدها.

ب ـ «يعتبر أعضاء هذه الهيئة ممثلين للشعب، وقوته العملية، والمجمع الرسمي للهيئة هو مجلس الشورىٰ الوطني».

جـ ـ يكون أعضاء هيئة الرقابة ومجلس الشورىٰ مسؤولين أمام الشعب عن أعمالهم.

د ـ مشروعية مجلس الشورىٰ:

تكمن المسألة الأساسية هنا في تأصيل هذا الاستنتاج، وقد حققه الشيخ النائيني على مستوىٰ المدرستين الإسلاميتين: «فهي بناء على أصول أهل السنة والجماعة: تابعة لدليل ولاية أهل الحل والعقد، فهم يرون أن رأي أهل الحل والعقد من الأمة ملزم وواجب الاتباع.. إن انتخاب هذه الهيئة من جانب الشعب هو الذي يعطيها صفة أهل الحل والعقد، ولا نجد من ثمّ داعياً للبحث عن دليل آخر للمشروعية». سنجد لاحقاً أن هذا الاستدلال هو الذي سيعتمده فقهاء أهل سنة في إثبات مشروعية نظام الشورىٰ.

وأما بناءً على أصول المذهب الجعفري «فإننا نعتبر أمور الولاية والنظام في عصر الغيبة من وظائف نوّاب الإمام، وهم الفقهاء المجتهدون. وعليه فإن وجود

بعض الفقهاء العدول في المجلس، أو على أقل التقادير الفضلاء المأذون لهم من الفقيه العادل، ثم موافقة الفقهاء على صحة ونفاذ الآراء الصادرة عن مجلس الشورىٰ، يعتبر كافياً لاسباغ المشروعية على المجلس».

وفي هذا النص نقاط جديدة، وجديرة بالابراز، فهذه النظرية تؤمن، أولاً، بالولاية العامة للفقيه المجتهد، ولكنها، ثانياً، لا تشترط كونه ـ الفقيه المجتهد ـ على رأس السلطة، بل تكتفي بتأييده ومصادقته على مقراراتها.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أمرين يتعلقان بتيك النقطتين؛ فالولاية العامة للفقيه، لم تكن كلمة إجماع عند فقهاء الإمامية في تلك المرحلة، ولا بعدها، ناهيك عما قبلها حيث كان الوعي السياسي دون هذا المستوىٰ بكثير.. وأيضاً فأن من يقول بولاية الفقيه، يشترط رجوع الأمور الرئيسية في الدولة إليه، بل يعطيه الموقع الأعلى في السلطة، كما هو عند الإمام الخميني والسيد الصدر لاحقاً، مع وجود بعض الاختلافات في المبدء وفي مساحة الصلاحيات التي ستكون عند الإمام الخميني أعلى منها عند الصدر الذي ذهب إلى التوفيق بين ولاية الفقيه والشورىٰ.

إن المستفاد من نظرية النائيني، والموقّعة من أبرز مراجع عصره، هو إمكانية الفصل بين السلطتين؛ الدينية والسياسية، بشرط رجوع الأخيرة إلى الأولىٰ، الأمر الذي تتوقف عليه شرعية السلطة السياسية التي لا يتزعمها الفقيه المجتهد العادل.

لكن الذي يقلل من قيمة هذا الاستنتاج أن أصحاب هذه النظرية، كانوا ينظرون إلى أحكام الضرورات، في حال عدم تمكن «نواب الإمام» من القيام بواجباتهم، إذ «مقام الولاية مستلب من نوابه العامين، بحيث لا يستطيعون القيام بوظيفتهم، أو أنهم لا يقدرون على استرجاعها واستنقاذها من الغاصب» فالسلطة المفترضة هنا هي سلطة غاصبة، وإنما وضعت هذه النظرية لتحديد سلطاتها، فبعد مناقشة منطقية وفقهية للتكليف في هذه الأحوال ينتهي إلى تقرير «أنه لا مجال للتشكيك في وجوب تحويل السلطة الغاصبة من الصورة الأولىٰ ـ التملّك ـ إلى الصورة الثانية ـ الولاية ـ عند توفر القدرة للمكلفين..

«فحقيقة التحويل والتبديل للسلطة الجائرة إذن، هي تحديد سلطة الجائر، وردعه عن ظلم الله والناس، وليس إزالة أحد مصاديق الظلم ووضع مصداق آخر محلّه».

ومع هذا فإن ثمّة إمكان لاسباغ الشرعية على سلطة الغاصب، وتحويلها إلى سلطة شرعية «إذا صدر به الإذن ممن له الولاية الشرعية، بل يمكن أن يكون إذن صاحب الولاية الشرعية سبيلاً إلى اخراجه من صفة الغصب، فلا يعود المتصدي غاصباً أو ظالماً لمقام الإمامة والولاية»[1].

وهنا تعود لتتجسد قضية إمكان الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، شريطة حصول الأخيرة على إذن الأولىٰ، صاحبة الحق الأصيل في الولاية.

ـ كما تتجلىٰ النتيجة الأخرىٰ الفائقة الأهمية هنا، وهي إمكان التعامل من منطلقات الشريعة الإسلامية مع سلاطين الجور، إذا ما استجابوا لمطالب الأمة في إقامة دستور واضح، وإقامة الحياة النيابية.. وهذا المبدأ هو الذي تبنته سائر الحركات الإسلامية المعاصرة واللاحقة، سنية وشيعية، على السواء. فلا محل فيه للحدّية الفاصلة بين حكم إسلامي صالح، وآخر طاغوتي فاسد لا يمكن إصلاحه..

٩ ـ فقه «رأى الأكثرية»: تعطي هذه النظرية رأي الأكثرية مشروعيته، اعتماداً على قضيتين؛ الأولى: كونه لازماً للشورىٰ.. وقد ثبت سابقاً أن إقامة مجلس شورىٰ ضرورة لازمة للحؤول دون الاستبداد، فإذا ثبتت مشروعية الشورىٰ، وهي كذلك، فإن لازمها ثابت، ليس فيه كلام.

والثانية: لقاعدة الأخذ بالترجيحات عند التعارض؛ وقد جرىٰ العقلاء على اعتبار تأييد الأكثرية لأحد الأطراف أقوىٰ المرجحات النوعية، عندما يدور الخيار بين طرفين يتساويان في المبنىٰ والدليل.. كما أن أخذ الطرف الذي يراه أكثرية العقلاء، أرجح من الأخذ بالشاذ من الآراء.. وهو هنا أيضاً يستعين بالحديث،

---

١ ـ م. ن: ٢٨٦.

وبالسيرة النبوية وسيرة الإمام علي، التي كان الرجوع فيها إلى رأي الأكثرية حقيقة لا غبار عليها.[1]

هكذا تتلخّص هذه النظرية المفصّلة، والتي أعطيناها هذا القدر من الاهتمام لأهميتها التاريخية الفائقة، إضافة إلى أهميتها العلمية الظاهرة، فهي أكمل مشروع تنظيري لنظام الحكم في الإسلام حتى وقتها، بل وبعد وقتها بزمن غير قليل.

وقفتان

وقبل مغادرتها نتوقف عند نقطتين جديرتين بالتوقف:

أولاهما: ملاحظة مهمة، ستأتي إشارة لاحقة لها، وهي تقارب الخطاب الإسلامي، السني ـ الشيعي، في المجال السياسي، وغياب النزعة الطائفية عند الاصلاحيين الذين يحملون هموم الأُمّة ويناضلون من أجل استقلالها وكرامتها وعلوّ مجدها، ففي خطاب هذا المجتهد الشيعي الكبير نجد من الشواهد على هذه الظاهرة الشي الكثير مما لا نجده عند الفقهاء التقليديين الذين يعيشون أهدافاً محدودة.

فهو أولاً يذكر «أهل السنة والجماعة» بهذا العنوان، ويكرّره في مواضع الحاجة، ولا يستخدم اصطلاح «أبناء العامّة» السائد لدىٰ فقهاء الأنماط المحدودة.

ثم هو يذكر آراءهم بكل احترام، ويجعل منها مستنداً إلى تصحيح النتائج المستخلَصة وفق متبنياتهم، أيضاً، ليفتح باباً واسعة للتقارب الفعال بين الفريقين.

وهو ـ ثالثاً ـ يستعرض المواقف الايجابية، ويركّز على الفقه السني الذي تحرّر من أطر الأحكام السلطانية القديمة، بل لا يشير إلى تلك الأحكام القديمة، فيقول في نص طويل نسبياً: «أما بناء على أصول أهل السنة الذين لا يعتبرون التنصيب الإلهي ولا العصمة في ولي الأمر، بل أقاموا الولاية على انعقاد بيعة أهل الحل

---

١ ـ م . ن: ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

والعقد لشخص معين، فإن الولاية عندهم مشروطة بعدم تجاوز حدود ما أقرّه الكتاب المجيد والسنة المطهّرة، بل اعتبروا هذا الشرط لازماً في عقد البيعة، كما قالوا بأن مخالفة الكتاب والسنة، أياً كان مقدارها، منافية لشروط البيعة والولاية، وهم متفقون على وجوب الحيلولة دون هذا التجاوز».[1]

ويذهب إلى أكثر من هذا حين يعتبر «تحويل السلطة الإسلامية من الولاية إلى الاستبداد قد جرىٰ على يد معاوية بن أبي سفيان، الذي باستيلائه على السلطة انتهىٰ عصر الخلافة الإسلامية، وأصبح النظام الحاكم مِلكاً يتوارثه الأبناء بعد الآباء ضمن العائلة الواحدة»[2].

ولا يخفىٰ تطابق هذه الرؤية مع الرؤية السنية لنظام الخلافة، والتي قامت على اعتبار ان الخلافة كانت ثلاثين عاماً، ثم أصبحت ملكاً عضوضاً، على يد معاوية بن أبي سفيان.

بل ستجد عند النائيني ما هو أكثر من هذا أيضاً، حيث يفرد في رسالته فقرة تحت عنوان «إطلالة على التاريخ» ليسوق ضمنها شواهد تاريخية على رقابة الأمة، ونظام الولاية التي تلتزم بمبدأ الرقابة هذا وتجتنب الاستبداد بألوانه، فتكون مادته مستوحاة من حياة عمر بن الخطاب أيام خلافته، في نماذج من سيرته تؤكد «فاعلية الحرية والمساواة» في «تجربة الأسلاف» قائلاً في النهاية: «ونستطيع الادعاء بأن الخليفة، شأنه شأن بقية الحضور، قد داخله السرور حينما سمع هذا الجواب[3]، لما ينطوي عليه من تأكيد على استقامة الأمة ووعيها بمضامين العلاقة بينها وبين الحاكم، وتمسكها بحقها الثابت في الرقابة على عمل الوالي ومحاسبته على سياسته، إن سرور الطرفين هو تعبير عن إيمانهما بحقيقة أن استمرار حاكمية

---

١ ـ م. ن: ٢٨٢.

٢ ـ م. ن: ٢٨١.

٣ ـ وهو قول أحدهم له: إذن لقوّمناك بالسيف، في قصتها المشهورة، وقد أوردها النائيني هنا، بعد قصة اعتراضهم على كسوته التامّة وجواب عمر على هذا الاعتراض.

الإسلام مرهونة باستمرار الولاة في الالتزام بواجباتهم ومسؤوليتهم تجاه شعبهم»[١].

وأما النقطة الثانية: فهي الوعي الدقيق لظاهرة الاستبداد الديني ومخاطرها، وقد أفرد فقرة بعنوان «الاستبداد الديني ـ والاستبداد السياسي»[٢] مشيراً دون تصريح إلى سبق الكواكبي بهذا التقسيم، مؤكداً أنّ خطورة الاستبداد الديني أكبر بكثير من توأمها السياسي، وإن التخلص منه أشد صعوبة.. مسلطاً الضوء على الارتباط الوثيق بين نوعي الاستبداد هذين.. ثم يعود ليفرد للاستبداد الديني فقرة خاصة[٣]، مؤكداً قساوته «بل لعل علاجه من الممتنعات»! معرّفاً بأن حقيقته: عبارة عن إلقاء عباءة الدين على الرغبات والارادات الشخصية البحتة لبعض المتلبسين بزي العلماء، الذين استغلوا جهل الأمة بنفسها وجهلها بمقتضيات دينها، فأوهموها بأن ما يدعونها إليه هو الدين الحنيف الذي يجب اتباعه وطاعتهم فيه.. وقد علمت أن هذه الطاعة والاتباع من مراتب الشرك بالله الواحد القهار..».

ثم يقسم أهل الاستبداد الديني إلى طائفتين، ليأتي معاوية أيضاً على رأس الطائفة الأولىٰ التي كانت مزيتها أنها «تمارس التحريف والتدجيل عن سابق علم وإصرار»..

أما الطائفة الثانية؛ فيمثلها «أولئك العلماء الذين عرفوا مواقع الحق والباطل، لكنهم اختاروا اعتزال الميدان والسكوت عن كلمة الحق.. وخداع أغبياء الأمة بإظهار هذا الاعتزال وكأنّه من مصاديق الزهد في الدنيا».

وبعمل هاتين الفئتين: «تدليس عباد الدنيا من جهة، واعتزال المتنسكين وسكوتهم من الجهة الأخرىٰ، فقد استحكم بناء الاستبداد في الأمة».

ثم يعود ثالثة إلى «الاستبداد الديني» في فقرة أخرىٰ مستقلة من أجل وضع

---

١ ـ م. ن: ٢٦٠ ـ ٢٦١.

٢ ـ م. ن: ٢٦٨.

٣ ـ م. ن: ٣٤٤.

سبل الوقاية منه ومعالجته، معبراً عنه بأنه «داهية الدواهي»[1].

بعد النائيني: كانت الحيلولة دون الاستبداد، بنوعية ـ الديني والسياسي ـ وضمان تحقيق القدر الأكبر من العدالة والمساواة، وإضفاء الشرعية على نظام الحكم، قد مثلت الأهداف الأساسية لتلك النظرية المهمة، ومحاورها الكبرىٰ.. وقد تخلّص منها إلى إمكان العمل السياسي مع السلطان، بغض النظر عن الطرق الذي سلكه إلى السلطة، عن طريق فرض الدستور ومجلس الشورىٰ.

هذه الأطروحة هي التي صبغت العمل السياسيا لإسلامي بعد تلك المرحلة زمناً غير قصير، فقد قامت ثورة ١٩٢٠م في العراق على الأساس نفسه، وقد شارك في قيادتها مراجع وزعماء دينيين وإسلاميون وطنيون ورؤساء عشائر، اختصروا أهدافهم بعد التحرر السياسي من الهيمنة البريطانية، بإقامة الدستور والمجلس النيابي، ولهذه المرحلة نصيب آخر من الكلام في موضع لاحق..

وحركة الأخوان المسلمين في مصر، رغم تبنّيها مبدأ إقامة الدولة الإسلامية التي يكون فيها الحكم المطلق للشريعة، قد عملت على هذا الصعيد كثيراً، ولعلّ أبرز ما يشهد لعملهم بهذا الاتجاه هو قيادتهم التظاهرات الشعبية الكبيرة في آذار ١٩٥٤م، ضد القرار الذي أصدره جمال عبد الناصر بعزل محمد نجيب عن جميع مناصبه، إثر إعلان الأخير عن استجابته لمطالب الشعب بإقامة مجلس نيابي تُحكم البلاد عن طريقه، فانطلقت في القاهرة تظاهرات عظيمة طوقت قصر عابدين الذي كان فيه عبد الناصر، وهي تطالب بعودة محمد نجيب وإمضاء العمل من أجل الحياة البرلمانية، ولم تنتهِ إلّا برضوخ عبد الناصر لهذين المطلبين، وإن كان قد عاد ليلتف عليهما بدهائه السياسي، سريعاً.[2]

---

١ ـ م. ن: ٣٥٨.

٢ ـ أُنظر: «الإخوان المسلمون يقودون تظاهرات الحرية في آذار / مارس ١٩٥٤» / مجلة الدعوة ـ العدد ٨٣: ٤٠ ـ ٤١.

الشورىٰ في إطارها النظري: الدعوة إلى اعتماد الشورىٰ في نظام الحكم اشترك فيها الفكر السياسي الشيعي والسني معاً، لكنها في الإطار الشيعي الذي وضعته نظرية النائيني، والذي يتفق مع كل نظرية تقوم على اعتماد مبدأ «ولاية الفقيه» تتحدد ـ الشورىٰ ـ بمجلس الشورىٰ وهيئات المراقبة. أما في الاطار السني فتبلغ ذروتها في انتخاب رأس السلطة نفسه، مع ما تحتفظ به من دور على الأصعدة الأخرىٰ.

ولقد اتخذت هذه النظرية صياغتها المتكاملة على يد فقيه سني كبير، هو شيخ الأزهر، الشيخ محمود شلتوت، الذي أفرد لها حقلاً خاصاً في كتابه «من توجيهات الإسلام»[1].

أثبت في البدء ضرورة قيام الدولة المستقلة في الإسلام، ثم جعل الشورىٰ أساساً لنظام الحكم، وقد حقق فيها نتائج بالغة الأهمية في الفكر السياسي، أهمها المبادي التي ستقوم عليها نظرية الشورىٰ بأسرها، وهي:

١ ـ السيادة لله ؛ وهو مبدأ تلتقي عليه كافة الأطروحات السياسية في الإسلام.

٢ ـ الأمة مستخلفة، وحق السيادة لها بالتبعية ؛ إذ الأصل أنّ السيادة المطلقة لله تعالى، فهو تعالى «جعل الحكم حقاً له في الأصل، وللأمة المستخلفة بطريق التبعية».

وتحديد هذا المبدأ هو الذي يحسم الأمر، فإذا كانت السيادة للأمة المستخلفة من قبل الله تعالى، فهي التي تختار من سيكون حاكماً عليها في كل حين، وتراقبه بالأدوات المشروعة، وتعزله إذا ما اقتضىٰ الأمر[2]..

٣ ـ الخليفة وكيل عن الأمة ؛ فقد جعل الإسلام «الحكم حقاً للأمة التي استخلفها في الأرض واستعمرها فيها، ومنحها وصف السيادة عن هذا الطريق على كل فرد

---

١ ـ محمود شلتوت / من توجيهات الإسلام ـ دار القلم، دون تاريخ، ص: ٥٣٨ ـ ٥٦٩.
٢ ـ م . ن : ٥٦٠ ـ ٥٦١.

منها، ولو كان حاكماً»[١].

ومن هنا فإن «من حق هذه الأمة المكلّفة أن تختار من يباشر سلطتها نيابة عنها، فرداً أو جماعة، ما دامت لا تستطيع مجتمعة مباشرة تكاليفها، اختياراً يقوم على الرضا وتوخّي المصلحة، دون قهر ولا خديعة».

والحاكم هنا وكيل ويخضع لما يخضع له الوكيل في سائر العقود، من رقابة الأصيل الذي يحدد له كل تصرفاته»[٢]. فالحكومة هي عملية «تعاقد بين الأمة وحاكمها ـ الخليفة ـ يتمثل في البيعة على كتاب الله وسنة رسوله وصالح المؤمنين، وتعهده هو بالتزام ذلك، فإذا أخلّ بالعقد انخلع من الحكم، أو خلعته الأمة ولو بالقوة»[٣].

هنا تتجلىٰ سيادة الأمة بشكل واضح، وهنا أيضاً يصبح تمرد الأمة وخروجها على السلطان الجائر أو الفاسق أمراً مشروعاً، بل لازماً عليها، أداء لمسؤوليتها في الاستخلاف؛ فمن آية ﴿**المؤمنون بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ «ينشأ التضامن الجماعي بين الأمة، وتنشأ مسؤولية الجماعة من أمورها كافة، وتحمل من تبعة فساد أمرها مثل ما يحتمله الحاكم الذي جرى الفساد علىٰ يديه، إن لم تكن مسؤوليتها أكبر وأخطر»[٤].

ويعزز هذا المبدأ المهم في موضع آخر، وهو يلخص المبادئ الإسلامية للحكم، فيقول في المبدأ السابع: «عزل الخليفة للأمة، إن جار وظلم وظهر غشمه ولم يرعوِ لناصح أو زاجر، فإن رفض العزل عزلته بالقوّة، ولو أدىٰ ذلك إلى نصب الحرب وشهر السلاح في وجهه، إذا رأت الأمة ذلك في صالحها»[٥].

---

١ ـ م. ن: ٥٦١.

٢ ـ م. ن: ٥٥٨.

٣ ـ م. ن: ٥٥٨.

٤ ـ م. ن: ٥٦٣.

٥ ـ م. ن: ٥٦٨.

وهذه نقلة مهمة في الفقه السياسي السني، تخطّت ما رسمته كتب «الأحكام السلطانية» وشقيقاتها، والتي أدانها الشيخ شلتوت نفسه هنا بقوله: «نجد الفرق واضحاً بينها وبين النظام المثالي الذي تقرّره مبادئ الإسلام العامّة»[1].

وفي تقرير مبدأ «الحاكم وكيل» يستند شلتوت إلى الإجماع، فيقول: «ويتفق الفقهاء على أن خليفة المسلمين هو مجرّد وكيل عن الأمة، يخضع لسلطان موكّله في جميع أموره»[2].

يعزز هذا الإجماع، إجماع آخر على «أن موظفي الدولة الذين يعيّنهم الخليفة أو يعزلهم، لا يعملون بولايته، ولا ينعزلون بعزله، باعتباره الشخصي، وإنما بولاية الأمة وعزل الأمة التي وكّلته في التولية والعزل.. ولهذا إذا عزل الخليفة، لا ينعزل ولاته وقضاته».

ومن هنا أيضاً «نفهم لماذا كان القضاة في صدر الإسلام يحكمون على الخلفاء الذين ولّوهم القضاء، ويسوّون بينهم وبين خصومهم في مجالس القضاء، وينفّذون عليهم أحكام الله.. لأن هؤلاء القضاة يفهمون أن الخليفة الذي يحاكمونه إنما ولّاهم بسلطان الأمة، فهم قضاتها لا قضاته».

وهذا ما يتجه إليه جمهور الفقهاء السنة المعاصرين، فقد كانت كلمتهم واحدة في إسناد السيادة في دولة الإسلام إلى الأمة، وأن الحاكم يستمد سلطانه من الأمة، فهي التي تختاره لهذا المقام، وينفون شرعية الأنظمة الثيوقراطية، وبالتحديد نظرية «الحق الإلهي» ويرون أن الذين يقولون بهذه النظرية إنما «يغفلون ما قرّرته أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها من حقوق للأمة الإسلامية في اختيار الخليفة عن طريق البيعة، وحقها في مراقبته هو وولاته وعماله، وحقها في محاسبته ومراجعته، بل وإعلان التمرد عليه إذا ما أمر بمعصية من المعاصي، لأنه لا طاعة لمخلوق

---

١ ـ م. ن: ٥٥١.

٢ ـ م. ن: ٥٦٤.

بمعصية الخالق»[١].

٤ ـ الشورىٰ أساس الحكم: بناءً على أدلة الشورىٰ في القرآن الكريم والسيرة النبوية، يستنتج ببساطة أن الإسلام «قرر أن يكون الحكم شورىٰ بين المسلمين، وأمر الرسول المعصوم أن يشاور المسلمين في أمرهم، وهو بالطبع لا يشاورهم في ما هو من شأن الوحي والتشريع، بل في غيره..

وأهم أمر المسلمين مما لا دخل للوحي فيه هو أمر الحكم، وهو موضع الشورىٰ بينهم، لا يستبد به الحاكم ولو كان رسولاً معصوماً»[٢].

والاستناد هنا إلى إجماع فقهاء أهل السنة ميسور للغاية، وقد تكفلت به دراسات حديثة عديدة، وهنا خلاصة سريعة لهذه الآراء:

ـ في الفقه الحنفي: يقول الطاهر بن عاشور: ومجموع كلامَي الجصاص (ت ٣٧٠هـ) ـ حول آيتي الشورىٰ ـ يدل على أن مذهب أبي حنيفة وجوبها.

ـ في الفقه المالكي: يقول ابن خويز منداد المالكي (ت ٣٩٠هـ): «واجب على الولاة مشاورة العلماء في ما لا يعلمون، وفي ما أشكل عليهم في أمور الدين، ووجوه الجيش في ما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس في ما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتّاب والوزراء والعمال في ما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها».

وهذا نص بالغ الأهمية بالنظر إلى سبقه التاريخي، فهو يرسم صورة لمجلس شورىٰ قائم على أساس الخبرة والتخصص، وهو ما تعتمده سائر النظم الحديثة كضرورة من ضرورات القيادة والبناء.

وفي نص متقدم أيضاً يقابل ابن عبد البر القرطبي المالكي (ت ٤٦٣هـ) بين الشورىٰ والاستبداد، فيقول: «الشورىٰ محمودة عند عامة العلماء، ولا أعلم أحداً

---

١ ـ د. سمير عالية / نظرية الدولة وآدابها في الإسلام: ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٧٤ ـ ٧٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢ ـ م. ن: ٥٦١ ـ ٥٦٢.

رضي الاستبداد إلّا رجل مفتون، مخادع لمن يطلب عنده فائدة، أو رجل فاتك يحاول حَين الغفلة، وكلا الرجلين فاسق».

ويقول ابن عطية المالكي (ت ٥٤٦هـ): إن الشورىٰ من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه». وهو نص واضح على سياد الأمة على نفسها، التي منحها الله إيّاها بالاستخلاف، يتضمّن أيضاً التصريح بالإجماع عليه.

ـ وفي الفقه الشافعي: قال النووي (ت ٦٧٦هـ): «والصحيح عندهم ـ الشافعية ـ وجوبها، وهو المختار، قال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققو الأصول أن الأمر للوجوب» ثم قال عند هذه الآية في موضع آخر: «ويغني ذلك عن كل شيء، فإنّه إذا أمر الله بها ـ الشورىٰ ـ النبيّ نصاً جلياً مع أنه أكمل الخلق، فما الظنّ بغيره؟».

وفي الفقه الحنبلي: يقول ابن تيمية: «لا غنىٰ لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالىٰ أمر بها نبيّه»[1].

شكل الشورىٰ: يرىٰ الشيخ شلتوت أن شكل الشورىٰ ومداها «قد ترك للأمة، تشكّله حسب ما يُرىٰ من مصلحتها في كل مكان وزمان».

«فالمبدأ ثابت، دائم، ولا رأي لأحد فيه، ولا تملك الأمة تغييره، لأنه تشريع دائم.. والشكل متغير متطور، للأمة الرأي في تغييره وتطويره برأي ذوي العلم والخبرة من بنيها، وهم أولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها»[2].

نظرية ولاية الفقيه: هي من خصوصيات الفقه السياسي الشيعي، لا سيما الحديث والمعاصر منه، وقد تبناها عدد مهم من الفقهاء على اختلافات في تفاصيل

---

١ ـ راجع في هذا كله: د. محمد عبد القادر أبو فارس / حكم الشورىٰ في الإسلام ونتيجتها: ٢٠ ـ ٢٥، دار الفرقان، ط ١ ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢ ـ محمود شلتوت / من توجيهات الإسلام: ٥٦٢.

تتصل بمساحة ولاية الفقيه وصلاحياته الشرعية التي يمتلكها بالأصالة في عصر الغيبة.. وقد رأينا كيف أقام الشيخ النائيني نظريته على أساسها، غير ان هذه النظرية أخذت أوضح أشكالها وأتمها عندما تبناها الإمام الخميني ورسم أبعادها، والنظام السياسي القائم مع هذا المبدأ عند الإمام الخميني يتلخص بالنقاط الآتية:

١ ـ إن وجود الحكومة في المجتمع أمر ضروري.

٢ ـ ليس لأحد من نفسه حق الولاية على الآخرين، وإنما تحتاج الولاية إلى منشأ مشروعية.

٣ ـ الولاية بالأصالة هي حق الله، ولا يملك هذا الحق أحد بدون إذنه، ومن ثمّ فإن مشروعية الحكومة لا تكون إلّا بإذن شرعي من جانب الله فقط، والحكومة التي تفتقد للأذن الشرعي هي حكومة غير مشروعة، وطاغوتية.

٤ ـ أعطىٰ الله الولاية للأنبياء عليهم السلام ابتداءً، وبالأخص لنبيّنا محمد صلى الله عليه وآله.

٥ ـ نُصب الإمام علي عليه السلام للولاية والخلافة من قبل الله، وبإخبار من رسول الله صلى الله عليه وآله.. وكان للأئمّة المعصومين بعد الإمام أمير المؤمنين الولاية واحداً بعد آخر، وصاحب الولاية العظمىٰ اليوم هو الإمام صاحب الزمان عليه السلام.

٦ ـ لقد فوّضت الولاية على المجتمع البشري في عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام للفقهاء العدول من قبل الشارع المقدس.. واستدل عليها بأدلة عقلية وأخرىٰ نقلية، وأخرىٰ ملفقة بين العقل والنقل.

٧ ـ يجب على الفقهاء العدول النهوض والمبادرة لتأسيس الحكومة الإسلامية، وعلىٰ الأمة وجوب نصرتهم واتباعهم.

٨ ـ إذا نجح أحد الفقهاء العدول بتأسيس الحكومة الإسلامية وأضحىٰ مبسوط اليد، وجب على بقية الفقهاء اتباعه.

٩ ـ الفقيه العادل الذي تعود إليه الولاية في عصر الغيبة، هو نائب الإمام المهدي، وله في أمر الحكومة جميع ما للنبي والأئمّة من اختيارات.

١٠ ـ لا تنحصر ولاية الفقيه بالأحكام الأولية والثانوية وحسب، بل تتقدم على

جميع الأحكام الإلهية الفرعية.

١١ ـ تكون ولاية الفقيه ـ المشار إليه في النقاط السابقة ـ ولاية: دائمة، مطلقة، متمركزة، غير قابلة للتفكيك.

١٢ ـ الولي الفقيه هو منشأ مشروعية النظام، فكل المؤسسات الحكومية والدستورية والقوانين العادية تصير مشروعة بإمضائه.

١٣ ـ الولي الفقيه مسؤول أمام الله فقط.

١٤ ـ شأن مجلس الخبراء ـ الذي ينتخب الولي الفقيه ـ الكشف فقط عن النصب الإلهي، أو عن العزل الإلهي في حال تخلّف الشروط، وإلّا فمجلس الخبراء نفسه مولّى عليه من قبل ولي الأمر.

١٥ ـ يكون رأي الشعب هو الميزان في المجالات التي يقدّر فيها الولي الفقيه وجود مصلحة للنظام[١].

والفروق بين هذه النظرية وبين نظرية الشورىٰ فروق جوهرية واضحة، فالأمة بحسب نظرية الشورىٰ هي التي تمنح الحاكم، فقيهاً كان أو غيره، مشروعية حكمه ومشروعية مؤسساته وولاته وقضاته، وهي التي تسحب عنه المشروعية، فيما الآمر هنا معكوس تماماً، فحق السيادة الذي كان للأمة بالتبعية، هو هنا للفقيه العادل نيابة عن الإمام المعصوم.. وعلى هذا تتفرع سائر الفروقات الأخرىٰ.

بل إن الفرق بين هذه النظرية وبين نظرية الشيخ النائيني واضح هو الآخر وكبير، فقد ركز النائيني على خطر الاستبداد الديني، وجعل الضمانة من عدم وقوعه موقوفة على مجلس الشورىٰ وهيئات المراقبة والمحاسبة، الأمر الذي يوحي بصلاحية هذه الهيئات بمراقبة الفقيه ومحاسبته، أي يكون الفقيه مسؤولاً أمامها أيضاً، وليس أمام الله فقط.. فيما كانت الضمانة الوحيدة التي يطرحها الإمام الخميني

---

١ ـ هذه النقاط مقتبسة من: كتاب البيع، وكتاب الحكومة الإسلامية، للإمام الخميني، أُنظر: محسن كديور / نظريات الدولة في الفقه الشيعي / مجلة قضايا إسلامية ـ العدد السادس ١٤١٩ ـ ١٩٩٨ ـ ص: ٧٠ ـ ٧٣.

للحؤول دون الاستبداد ضمانة مبدئية يراها متضمّنة في شرط العدالة، إذ «بالاستناد إلى فقاهة الولي وعدالته لا يتسنّىٰ للاستبداد والدكتاتورية أن ينفذا في النظام والمشيّد على أساس ولاية الفقيه المطلقة»[1] ولم يكن هذا الشرط كافياً عند النائيني ضمانة من وقوع الاستبداد. ومن هنا تأخذ الشورىٰ ورأي الشعب دوراً أكبر وأثراً أعمق عند النائيني، منها عند الإمام الخميني.. ويبقىٰ الفارق الموضوعي بين الأطروحتين يفرض نفسه، فبينما كان النائيني يعالج حكومة الضرورة، أو الحكومة الكائنة في عصره، كان الإمام الخميني يؤسس للحكومة كما ينبغي أن تكون.

ولا شك أن هناك رؤىٰ أخرىٰ ضمن إطار «ولاية الفقيه» تفترق عن هذه الأطروحة في مدىٰ صلاحيات الولي الفقيه إزاء أحكام الشريعة، فهي تحدد أحكامه «الأحكام السلطانية» الصادرة عنه، في بعدين:

الأول: تنفيذ الأحكام الشرعية.

والثاني: ترجيح بعض الأحكام الشرعية على بعضها الآخر في حال تزاحم الأحكام والحقوق، وعليه فلا يمكن رفع اليد عن الأحكام الشرعية بالأحكام السلطانية أبداً[2]

الصدر الثاني: وسوف نجد عن السيد الشهيد محمد محمد صادق الصدر أوسع مناقشة لأدلة ولاية الفقيه النقلية، سنداً ودلالةً، حتى ينتهي منها إلى صلاحية حديث واحد للاستدلال على هذا المبدأ، وهو الحديث المشهور بـ «مقبولة عمر بن حنظلة» وهو أهم الأدلة النقلية عند أنصار ولاية الفقيه كافة..

فهو يتبنىٰ مبدأ «ولاية الفقيه» بناءً على هذا الدليل النقلي، ويرىٰ أنه كافياً للدلالة، إذ «الثابت بهذه الرواية تسلّط الفقيه شرعاً، كسلطة الحاكم العرفي، وهو معنىٰ الولاية العامة»[3].

---

١ ـ المصدر السابق: ٧٣.

٢ ـ م. ن: ٧٥.

٣ ـ محمد الصدر / مسائل وردود ٣: ٨، كاظم الجابري / ولاية الفقيه في فكر الصدر الثاني ـ

ثم يرىٰ ثبوتها بمقدار ما دلّ عليه هذا الدليل[1].

فالولاية عنده مقيّدة إذن «في حدود الدليل الشرعي من ناحية، وتشخيص المصلحة العامة من ناحية أُخرىٰ»[2].

فالأمر عنده «ليس دائراً بين أن يكون الفقيه ولياً عاماً كالإمام المعصوم تماماً، أو أن لا يكون ولياً عاماً على الإطلاق..

«إن الفقيه ليس كالمعصوم.. ولم يدل الدليل على ذلك، فإن الدليل لم يكن عندنا إلّا مقبولة عمر بن حنظلة، وهي لم تدل على هذا المقدار الواسع لنلتزم به، فإن الإمامعليه السلام لم يقل: إني جعلت للفقيه صلاحيات مثل صلاحياتي، وإن حجية فعله وقوله كالتي عندي، ولم يقل إني جعلته أولى بالناس من أنفسهم ـ في أنفسهم وأموالهم ـ وإنما قال فقط : فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[3].

وأهم من هذه المقارنات كلها ما سيظهر من فروق جوهرية أيضاً ستمنح الشورىٰ ورأي الأمة دوراً أهم وأعمق، في ظل حكومة الولي الفقيه العادل نفسه، والتي أسس لها السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

* * *

= بحث في كتاب رجل الفكر والميدان.

١ ـ م. ن : ٢ : ٣.

٢ ـ م. ن : ٣ : ١١.

٣ ـ محمد الصدر / ما وراء الفقه ٩ : ٦٧.

قصَّة المشروع السياسي عند الصدر، وتطوُّره

الحقبة الصدرية

لابدّ لأيّ نهضة فكرية أو سياسية، في أي مجتمع، أن يكون لها عواملها التاريخية التي أسهمت في صناعتها، ذلك أن الظاهرة، أي ظاهرة كانت، لا يمكن أن تكون منفصلة عن عوامل الزمان والمكان.

كان هناك رشد متنامٍ في الوعي الديني، ساعدت على إذكائه تحديات خارجية كبيرة، فقد وجد الإسلاميون أنفسهم مرغمين على تقديم حلول وإجابات الإسلام على مشكلات العصر، لا من خلال الفتاوى المستحدثة التي لا تعالج إلّا مشكلات فردية وعلى نطاق محدود، بل كان عليهم أن يقدموا للعالم الإسلامي بالدرجة الأولى أطروحات الإسلام المتكاملة التي ينبغي أن يقدمونها بديلاً عصرياً عن أطروحات الرأسمالية والماركسية والاشتراكية والقومية. وهذا هو الذي يفسر سر النجاح المنقطع النظير الذي حظي به كتاب (عبد القادر عودة) في التشريع الجنائي الإسلامي، لقد كان هذا الكتاب من نتائج الحقبة الصدرية نفسها، لكن في مصر، وقد أعدم صاحبه على يد عبد الناصر الذي كان يقود توجهاً عروبياً قومياً اشتراكياً.

في العراق، وفي الحقبة ذاتها ابتدأ الخطاب الفكري الإسلامي خطواته النوعية الأولى في افتتاحيات (مجلة الأضواء) التي كان يكتبها الفقيه الشاب المبدع

والموهوب، محمد باقر الصدر، الذي كان في تلك الأثناء يُعدّ لأهم مشروع فكري إسلامي يقارع النظريتين اللتين تحكمان العالم بأسره، الرأسمالية والاشتراكية، في جذورهما الفكرية ومتبنياتهما المعرفية وهيكليتهما النظرية، في كتابه (فلسفتنا)، ثم في جوانبها التطبيقية ودعائمها الرئيسية في كتابه (اقتصادنا)، فذاع صيت الكتابين للأمر نفسه، أعني الحاجة الماسة إسلامياً إلى هذا الخطاب الجديد... ولقد ولد هذا الخطاب الجديد، في الخمسينيات وتنامى في ما بعد، مقدماً مصداقاً ميدانياً على قدرة الإسلاميين على إعادة إنتاج الذات، في عملية تعاطي مع معطيات الواقع داخل إطار الشريعة التي ستنظم عملية الإنتاج والنمو الذاتي والعلاقة مع الواقع ومعطياته، لتكون معالم لتسديد خطوات المسيرة، بدلاً من أن تكون قيوداً عليها من خلال رؤى غارقة في التقليدية على مستوى مناهج التفكير، كان عالمنا الإسلامي قد مني بها طويلاً.

ولد الخطاب الفكري الجديد وهو يحمل مقومات حياته وقدرته على النمو والبقاء، بديلاً عن الخطاب التقليدي الذي يولد ميتاً.

فلم يكن هذا الخطاب قادراً على منازلة النظريات المعاصرة وتقديم البديل الإسلامي المعاصر لو لم يتحرر من أطر كانت حاكمة على طرق التفكير، باحثاً عن أدوات جديدة في التعامل مع المعقول ومع المنقول، وفي التعاطي مع الواقع الذي كان مستبعداً تماماً طيلة قرون التخلف والنكوص الفكري في عالمنا الإسلامي.

لقد استطاع الكثير من أعلام هذه المرحلة تجاوز حالة اللاتاريخية في التعامل مع التراث البشري الإسلامي، ولعلّ ضعف الخطاب السلفي في العراق في هذه الحقبة مع تصاعد المدّ الإسلامي هو خير شاهد ميداني على هذه الحقيقة.

صحيح أن السهم الأوفر في هذا النتاج الفكري الجبار كان لرجل واحد، عبقري واحد، هو السيد محمد باقر الصدر، إلّا أن هذا لم يشكل أدنى سلبية في الخطاب نفسه، فقد كانت هناك إسهامات أخرىٰ جادة تكاملية على الميادين المتعددة، تدل هذه الإسهامات على ارتفاع مستوى الخطاب الفكري الجديد ليطبع ثقافة حقبة

تاريخية بطابعه...

كمواصلة المنازلة المعرفية مع الماركسية والرأسمالية على يد السيد محمد الصدر، الشهيد الصدر الثاني، في كتابه (اليوم الموعود بين الفكر المادي والفكر الديني) والبناء التأسيسي على مستوى (فلسفة التاريخ) عند عماد الدين خليل.

لقد طبع هذا النوع من النتاج الفكري تلك الحقبة بكاملها بطابعه، وما يزال يمثل اللون الطاغي فيها.

هذه الحقبة، وعلى يد رائد حركة الفكر والوعي فيها السيد محمد باقر الصدر، طلعت على الدنيا بأروع إبداع فكري في ميدان المعرفة البشرية، متمثلاً (بالأسس المنطقية للاستقراء)، العمل الجبار الذي أسس للمعرفة بنى جديدة اكتسبت من خلالها قيمتها الحقيقية.

إذن الابداع والابتكار كان ميزة كبيرة ميّزت خطابنا الفكري الإسلامي في العراق في النصف الثاني من القرن العشرين.

وكان يوازي حركة الإبداع والابتكار هذه حركة تجديد شاملة على مستوى العلوم والمعارف الإسلامية. فتأسست أكاديميات إسلامية أحدثت نقلة نوعية في مناهج البحث، فوجد من خلالها تراثنا الإسلامي طريقه إلى الحياة المعاصرة، ووجدت الحياة المعاصرة من خلالها أيضاً طريقها إلى الأصالة.

لقد أصبح فقه المجتمع فقهاً جديداً يتجاوز الفقه الفردي التقليدي، لقد امتلكنا إذاً أدواتنا التي نتعامل من خلالها مع الذات نقداً وتمحيصاً واستثارة واستنباطاً واستجلاءً.

صحيح أن نظرية الصدر في الفقه الاجتماعي لم تكتسح الساحة الفقهية التقليدية، لكنها أوجدت لنفسها في هذا الوسط موقعاً قوياً ستنهض منه على أثر أيّ عملية تنوير واستثمار وإحياء جادة. وهي اليوم تشق طريقها ولو ببطء بعد أن أصبح الفقه المقاصدي يقرع الأبواب علينا من هنا وهناك.

هناك أيضاً ظاهرة كبيرة ميّزت خطابنا الفكري في هذه المرحلة، كبيرة الأهمية،

أسس لها رواد المرحلة هذه، وهي بانتظار المزيد من التفعيل العلمي البناء، لقد استطاع الخطاب الفكري في هذه المرحلة أن يتجاوز القطيعة الفكرية بين التراثين السني والشيعي، تلك القطيعة التي رسخت في الاذهان كواحدة من الثوابت، استطاع الفكر الإسلامي الناهض أن يزحزحها، ليتجاوز أحادية الرؤية في تفسير النص الديني كسبيل وحيد لتقديم البديل النظري الإسلامي المتكامل في جوانب الحياة المختلفة.

والملاحظ أن الفكر الحركي كان أقدر على تجاوز تلك العقبة واقتحام أسوارها، فقد كانت رؤية الإخوان المسلمين واضحة في هذا المواضع، وقد نقلها إلى المستوى الفقهي في العراق عبد الكريم زيدان، أحد كبار الإخوان، وهو فقيه أيضاً، عندما قرّر في كتابه (المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي) أن الفقه الجعفري واحد من مصادر التراث الفقهي والعملي أسوة بالمدارس الفقهية الأخرى المعتمدة عند أهل السنة.

وعملياً تجاوز رائد هذه الحقبة على امتدادها، محمد باقر الصدر، هذه القطيعة في مشروعه الكبير في ترسيم المذهب الاقتصادي الإسلامي عندما وضع التراث الفقهي الإسلامي كله على مستوى واحد من المرجعية.

كانت هذه قراءة إجمالية سريعة في الحقبة الصدريّة، لعلّها توفّر إطلالة مهمة على قراءة المشروع السياسي.

البدايات السياسية

منذ الثانية والعشرين من عمره تبنّىٰ السيد الصدر التأسيس لمشروعٍ سياسيٍّ يهدف إلىٰ إقامة الدولة التي تقوم علىٰ أساس الإسلام في العراق.

في أجواء معقّدة يسير هذا المشروع حين يتزعّمه مجتهد له موقعه الديني والعلمي، معاكساً لاتّجاه تيّارين لا يشبه أحدهما الآخر.. يمثّل الأول: التصوُّر الراسخ في الذهنية العامّة في الوسط الحوزوي في السلبية المطلقة تجاه العمل

السياسي، من جهة، وتجاه التفكير بإقامة حكومة إسلامية، من جهةٍ أُخرىٰ. فالذي ينتمي إلىٰ حزبٍ إسلامي، محكوم عليه «بالانحراف عن خطِّ الإسلام الصحيح، وبالارتباط بالاستعمار الكافر»! والحكم نفسه صادر سلفاً، بدرجةٍ أكبر بحقِّ «من يدَّعي ضرورة إقامة الحكم الإسلامي»[1].

هذا التصوُّر الذي استطاعت الحوزة العلمية اقتحامه بعد الحرب العالمية الأُولىٰ، ومنذ سنة ١٩١٧م في تأسيس «جمعية النهضة الإسلامية» برئاسة السيد محمَّد بحر العلوم والشيخ محمَّد جواد الجزائري، ثُمَّ المواجهة المباشرة مع الانجليز (١٩١٨م)، ثُمَّ ثورة النجف علىٰ الانجليز (١٩١٨م) بتبنِّي صريح من جمعية النهضة الإسلامية، ثُمَّ تأسيس «الحزب النجفي السرِّي» سنة ١٩١٨م برئاسة جملة من علماء الدين، منهم: الشيخ عبدالكريم الجزائري، والشيخ محمَّد جواد الجزائري، والشيخ جواد الجواهري، والذي حظي بتأييد المرجع الديني الميرزا محمَّد تقي الشيرازي، وتأسيس «الجمعية الإسلامية» في كربلاء في السنة نفسها، برئاسة الشيخ محمَّد رضا نجل الميرزا الشيرازي، وكان من أعضائها البارزين السيد هبة الدين الشهرستاني، ثُمَّ تأسيس «جمعية حرس الاستقلال» في شباط ١٩١٩م، والتي ضمَّت الشيخ محمَّد باقر الشبيبي، والسيد محمَّد الصدر، وشخصياتٍ أُخرىٰ بينها: يوسف السويدي، والدكتور سامي شوكت.

هذا الوعي الديني والسياسي الذي تتوَّج في ثورة العشرين الخالدة (٣٠ حزيران ١٩٢٠م) أُصيب بعد سنتين من هذه الثورة الشعبية الكبرىٰ بنكسةٍ كبيرةٍ علىٰ يد عبدالمحسن السعدون، الذي تولَّىٰ الوزارة في الحكومة الملكية في ٢٥ حزيران ١٩٢٢م، الذي قاد عمليات اعتقال ونفي واسعتين في صفوف علماء الدين الذين وقفوا بوجه الهيمنة البريطانية ومعاهدة سنة ١٩٢١م بين بريطانيا والحكومة الملكية

---

١ ـ حسن شبَّر / العمل الحزبي في العراق :٣٦، ٥٤، ٧٥، دار التراث العربي ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٩م. حسن العلوي / الشيعة والدولة القومية في العراق : ٩٤ ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ بدون تاريخ.

العراقية. فأُصيبت تلك الساحة بجمودٍ وخيبة أملٍ كبيرين تراجع علىٰ أثرها الوعي الديني والسياسي كثيراً، ثُمَّ ترسَّخت معطيات الذهنية التراجعية علىٰ أثر عودة علماء الدين المنفيين إلىٰ العراق بعد قبولهم بالشرط الذي فرضته الحكومة والذي يقضي عليهم بالتعهُّد بعدم التدخل في الأُمور السياسية.

هذا الوعي السياسي الذي بلغ أوجه في الأوساط الدينية في السنوات الخمس (١٩١٧ ـ ١٩٢٢م) لم يكن يتجاوز الوعي بأهمية العمل السياسي وضرورة العمل الحزبي الذي باشره وأيَّده طلائع العلماء آنذاك، ولم يكن لمشروع الدولة الإسلامية ظهور في أفكار تلك المرحلة ومتبنَّياتها، بل غاية ما كان يطالب به زعماء ثورة العشرين، وفيهم الزعماء الدينيون، هو إقامة حكومة وطنية مستقلة، دستورية.. فالاستقلال السياسي، والحياة الدستورية والبرلمانية التي تحدد سلطة الحاكم، كانت ذروة مطالب الثورة وأهدافها.

فقد جاء في الرسالة التي وقَّعها عدد من العلماء الثوريين وزعماء العشائر في صيف ١٩١٩م إلىٰ الشريف حسين، الذي خاطبته الرسالة بـ«ملك العرب» بعد التحية وكلمات تمهيدية، جاء ما يلي: «طاف الحاكم الملكي العام في العراق واجتمع بكافة الزعماء والرؤساء والعلماء طالباً إليهم أن يبدو رأيهم في النقاط التالية:

١ ـ في حدود المملكة العراقية، وما إذا كانت الموصل جزءاً من العراق أم لا.

٢ ـ في الحكومة التي يرغبون فيها، والأمير الذي يملكونه في البلاد.

وبعد المداولات والمذاكرات أبلغوا الحاكم السياسي البريطاني العام في العراق بأنَّ الموصل جزءٌ لا يتجزَّأ من العراق..

وطلبوا إليه تأسيس حكومة عربية، دستورية، علىٰ أن يكون أحد أنجال جلالتكم ملكاً علىٰ العراق، كما يبلغكم تفصيله المندوب من قبل عموم العراقيين الشيخ محمَّد رضا الشبيبي»[1].

---

١ ـ حسن العلوي / الشيعة والدولة القومية في العراق :١١٣ ـ ١١٤.

وفي الرسالة الموجَّهة إلىٰ الحاكم البريطاني علىٰ العراق في ٦ مايس ١٩٢٠م عربيةٍ وطنيةٍ يترأسها ملك عربي مسلم، مقيَّد بمجلس تشريعي وطني، هذه رغائبنا لا نرضىٰ بغيرها، ولا نفتر عن طلبها»[١].

ولمَّا استطاعت الزعامة الدينية أن تجد بعد عقود من الزمن فرصاً للتدخل في الشؤون السياسية، لم تكن تتجاوز تأييد العمل السياسي الإسلامي، إلىٰ مشروع الحكومة الإسلامية، فغاية ما كان يطرحه المرجع الديني السيد محسن الحكيم، الذي مثَّل الزعامة الدينية في هذه المرحلة، مرحلة تجدُّد الفرص لنشاط سياسي، وعودة الروح إلىٰ الوعي الديني السياسي، هو دعم الأنشطة والمشاريع الاجتماعية والسياسية التي ظهرت في زمانه، حتىٰ التي كانت تتبنَّىٰ مواجهة السلطات، الملكية منها والجمهورية.

أمَّا مشروع الدولة الإسلامية فلم يكن داخلاً في أهدافه أو متبنَّياته، مثَّل هذا التصوُّر العام والغالب، في بعديه، التيَّار الأول الذي يتعين علىٰ مشروع السيد الصدر الجديد أن يجري بخلاف اتِّجاهه، لكنَّه كان يحظىٰ بثقة السيد محسن الحكيم المطلقة.

ضغوط هذا التيَّار أرغمته علىٰ التخلِّي عن العمل المباشر في الحزب بعد ثلاث سنوات من تأسيسه، كما أرغمته علىٰ التخلِّي عن افتتاحية «الأضواء» بعد أن وصل تأثير تلك الضغوط إلىٰ «جماعة العلماء» نفسها.

أمَّا التيَّار الثاني: فكان تيَّار الاختراق الكبير اخترق الحركات السياسية المختلفة الوسط الديني الذي سيطرح فيه السيد الصدر مشروعه الجديد. فقد كان التيَّار الماركسي يكتسح أوساط المجتمع وحتىٰ الأوساط الدينية منها بشكل مرعب، أمَّا القليل من المتحمِّسين للعمل الإسلامي فقد انتظموا في صفوف حركة التحرير التي يتزعَّمها الشيخ النبهاني. وليس أمام السيد الصدر مساحة اجتماعية مهمَّة للعمل، إلَّا

---

١ ـ حسن العلوي / الشيعة والدولة القومية في العراق: ١١٩.

أن يخترق ـ إضافة إلى التيار التقليدي المغلق ـ هذه الاتّجاهات السياسية مع ما توفَّرت عليه من عمق تاريخي لا يتوفَّر لمشروعٍ وليد.

ولعلَّ أفضل ما نمثِّل به لمدىٰ هذا الاختراق، حديثان لاثنين من شباب تلك المرحلة اللذين أصبح لهما موقع مهمٌّ في الحركة الإسلامية فيما بعد، يتحدَّثان عن نفسيهما:

الشيخ الشهيد عارف البصري، الذي أصبح من طلائع حزب الدعوة الإسلامية والمسهمين في تأسيسه، يتحدَّث عن صلته بحزب التحرير الإسلامي، وكان قد ترقَّىٰ فيه إلىٰ مواقع متقدِّمة، حتىٰ حاول فتح فرع للحزب في النجف، ثُمَّ قطع صلته بالحزب علىٰ أثر كتاب أصدره الشيخ النبهاني في شأن الخلافة، وكتب إلىٰ السيد محسن الحكيم يقول: «إنِّي شابٌّ مسلم، تبنَّيت الإسلام وأحببته، ولكن مع الأسف كنت أبحث في ظلِّ الإسلام الذي لا يمثِّل فكر أهل البيت، وعليه فأنا الآن أُحبُّ أن آتي إلىٰ النجف للدراسة في حوزتها العلمية، ولعلَّ الله يوفِّقني لخدمة أهل البيت وفكر أهل البيت»[1]. وبعد ذلك كانت له لقاءات مع الشهيد السيد مهدي الحكيم، كانت طريقاً له إلىٰ السيد الصدر والانتماء لحزب الدعوة الإسلامية.

والسيد محمَّد باقر الحكيم: ابن المرجع الكبير آنذاك، وأخو السيد مهدي الحكيم الشابُّ اللامع في النشاط الإسلامي، يتحدَّث عن نفسه في تلك الأيَّام، فيقول: «أنا من عائلة علمية ودينية عريقة معروفة في أدائها لخدمة أهل البيت، وعندما ولدت كان والدي المرحوم مرجعاً من مراجع الإسلام يبلغ ٥٣ عاماً من العمر، وعشت في هذه البيئة في النجف الأشرف، تحيطني هذه الظروف المحصَّنة، ومع ذلك فأنا تعرَّضت إلىٰ ضغوطٍ، وكان بيني وبين السقوط في هاوية الضلال الماركسي شعرات»[2].

١ ـ مذكَّرات السيد مهدي الحكيم :٣٨، صلاح الخرسان / حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق :٦٦.

٢ ـ جريدة لواء الصدر ـ العدد ٨٦٦ ـ جمادىٰ الثانية ١٤١٩هـ ـ ص٥.

مع النمطين، الأول والثاني، والأنماط الأُخرىٰ التي تتراوح بينهما، تعامل السيد الشهيد بروحٍ واحدة، حيث جعل المحور الأول في العمل السياسي هو «حُسن الظنِّ بالشباب العراقي المسلم، أولئك الذين ينتمون إلىٰ أحزابٍ أُخرىٰ، كالحزب الشيوعي والتيّارات العلمانية، ذلك أنَّهم شباب متحمِّسون متطلِّعون الىٰ المستقبل، ولا يعرفون عن إسلامهم شيئاً، وهم بانتمائهم إلىٰ تلك الأحزاب إنَّما يريدون خدمة وطنهم عن أيِّ طريقٍ كان، ولو كانت هناك حركة إسلامية تأخذ بأيديهم وتستوعب تطلُّعاتهم المشروعة لما اختاروا غير الإسلام سبيلاً»[1].

تلك الأجواء، والثانية منها خاصَّةً، قد انعكست بشكلٍ واضح علىٰ تراث السيد الشهيد، وملأ في مواجهتها مساحةً واسعةً من كتاباته، بل لعلَّ أهمَّ كتاباته ما كانت إلَّا لمواجهة الأُسس الفكرية للماركسية بالدرجة الأُولىٰ، كما هو ملاحظ في «فلسفتنا» و«اقتصادنا».

النظرية السياسية

تشكيل الحزب السياسي ليس هو الغاية في ذاته عند السيد الصدر، وإنَّما هو الوسيلة لإقامة الدولة الإسلامية. لذلك حدَّد منذ البداية ثلاث مراحل للحزب الذي أسَّسه «حزب الدعوة الإسلامية» وهي:

١ ـ مرحلة تكوين الحزب وبنائه، والتغيير الفكري للأُمَّة.

٢ ـ مرحلة العمل السياسي التي يتمُّ خلالها جلب نظر الأُمَّة إلىٰ الأُطروحة الإسلامية للحزب ومواقفه السياسية، لتمارس الأُمَّة دورها في تبنِّي تلك المواقف والدفاع عنها.

٣ ـ مرحلة استلام الحكم[2].

فالحكومة الإسلامية في نظره ضرورة دينية وحضارية في آنٍ واحد..

---

١ ـ صلاح الخرسان / حزب الدعوة الإسلامية، حقائق، ووثائق: ٥١.

٢ ـ آية الله كاظم الحائري / مصدر سابق: ٩٠.

«إنَّ الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة علىٰ يد الأنبياء ورسالات السماء، واتَّخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حقَّقه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم علىٰ أساس الحقِّ والعدل، يستهدف الحفاظ علىٰ وحدة البشرية وتطوير نموِّها في مسارها الصحيح.

قال تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ الآية»[1].

وفي وعيٍ تاريخيٍّ متقدِّمٍ يكتشف من هذا النصِّ «أنَّ الناس كانوا أُمَّةً واحدةً في مرحلةٍ تسودها الفطرة، وتوحِّد بينها تصوُّرات بدائية للحياة، وهموم محدَّدة وحاجات بسيطة، ثُمَّ نمت ـ من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة ـ المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانات المتفاوتة، واتَّسعت آفاق النظر، وتنوَّعت التطلُّعات،وتعقَّدت الحاجات، فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القويِّ والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجةٍ إلىٰ موازين تحدِّد الحقَّ وتجسِّد العدل وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم، يعيد توجيه تلك القابليات والإمكانات التي نمَّتها التجربة بالوجهة الإيجابية التي تعود علىٰ الجميع بالخير، بدلاً من أن تكون مصدراً للتناقض وأساساً للاستغلال.

في هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة، علىٰ يد الأنبياء..

وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة.. ووضع الله تعالىٰ للدولة أُسسها وقواعدها»[2].

فالدولة المنظَّمة، فوق كونها ضرورة حياتية، فهي مشروع أنجزه الأنبياء، ومارسوا أدوارهم البنَّاءة من خلاله «وقد تولَّىٰ عدد كبير منهم الإشراف المباشر

---

١ ـ سورة البقرة / ٢١٣.

٢ ـ محمَّد باقر الصدر / لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية :١٣ ـ ١٤ ـ المجموعة الكاملة ـ م١٢.

علىٰ الدولة، كداود، وسليمان وغيرهما، وقضىٰ بعض الأنبياء كلَّ حياته وهو يسعىٰ في هذا السبيل، كما هو حال موسىٰ عليه السلام، واستطاع خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم أن يتوِّج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولةٍ في التاريخ، شكَّلت بحقٍّ منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسَّدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً»[1].

فليس هناك كلام في مشروعية قيام الحكومة الإسلامية بعد هذا..

إنَّما الكلام في الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي في وقت غياب الحاكم المعصوم.

وقبل الدخول في هذا الموضوع، بين أيدينا مفارقة غريبة لابدَّ من التوقُّف عليها قليلاً:

كان السيد الشهيد يرىٰ ضرورة العمل الحزبي في تلك المرحلة، لنشر الوعي الإسلامي علىٰ أوسع نطاق في الأُمَّة، تمهيداً لإقامة الحكم الإسلامي الذي يراه ضرورياً، لأنَّه رأىٰ أنَّ منهج العمل الحزبي هو أفضل أُسلوب توصَّل إليه الإنسان في العصر الحديث.

يأخذ السيد محمَّد باقر الحكيم علىٰ السيد الشهيد هنا مؤاخذةً في غاية الغرابة، فيقول: «نرىٰ أنَّ هذه النقطة كانت ولازالت تشكِّل نقطة ضعفٍ مهمَّةٍ في هذه النظرية، حيث تفترض أنَّ الإسلام الذي عالج مختلف القضايا في الكون والمجتمع قد ترك معالجة هذه النقطة في العمل السياسي، فلم يحدِّد المنهج العام، وإنَّما تركها نقطة فراغٍ يعالجها الإنسان حسب الظروف والتطوُّرات، مع أنَّ التاريخ الذي يعرضه القرآن الكريم عن سير الأنبياء وأعمالهم لا توجد فيه أيُّ إشارةٍ إلىٰ هذا المنهج»!![2]

مفارقة غريبة حقَّاً! فكأنَّ المجتمعات يجب أن لا تُدار إلَّا علىٰ شاكلة الإدارات التي كانت علىٰ عهود الأنبياء عليهم السلام! فإذا كانت الحياة في تلك العهود بسيطة، يزاول

---

١ ـ محمَّد باقر الصدر / لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية: ١٤ المجموعة الكاملة ـ م١٢.

٢ ـ انظر حديثه في مجلة (قضايا إسلامية) العدد الثالث ـ ص٢٥٠.

فيها الفرد دور المؤسَّسة المعقَّدة اليوم، فلابدَّ أن نلغي هذه المؤسَّسات كلَّها، ونعتمد علىٰ أُسلوب العمل الفردي لأنَّه الأُسلوب المذكور في تواريخ الأنبياء!

ثمَّ مَنْ مِن فقهاء الإسلام أو غيرهم يزعم أنَّ الإسلام قد حسم القول في تحديد المؤسَّسات الاجتماعية وطرق إدارتها إلىٰ الأبد، ليضرب الخناق علىٰ المجتمع في قالبٍ واحدٍ ستجتازه حركة التاريخ وتخلّفه إلىٰ الوراء رهناً بزمانه ومكانه؟ اللهم إلاّ أن يكون من صغار السلفية الذين لم يجاوزوا في تعلّمهم حدود التلاوة والحفظ، أو من ذوي الاتجاه الباطني الذي ضرب بينه وبين الحياة المدنية حجباً لا حصر لها .. ولم يكن صاحب هذا الإعتراض من هؤلاء ولا من أُولئك.

على أيّ حال فهو اعتراض لا يوافقه عليه أحد، لا سيما من أهل هذا العصر، وأول الرادين عليه سيكون السيد محسن الحكيم نفسه الذي نشأت هذه الظاهرة الحزبية في أيامه وحظيت بمواقف ايجابية منه تجاهها .. بل نقل عنه انه كان يتخوف من عواقب نهضة الإمام الخميني لسبب يراه مهماً للغاية، وذلك ان الامام ليس له حزب سياسي سيمسك بالسلطة بعد انتصار الثورة، فلعلّ الامام يقوم بالثورة ثم يستلم الحكم حزب تودة الشيوعي لانه حزب سياسي منظّم![١]

بل كان الإمام الخميني هو الراعي الأول لتشكيل الحزب الجمهوري بقيادة السيد الدكتور بهشتي المعروف بوعيه الديني والسياسي ونهجه الثوري والتجديدي، لقد كانت الاجتماعات التأسيسية لهذا الحزب تعقد عند الإمام الخميني، ثم كان هو الذي موّل المؤتمر الأول للحزب .. وبعد انتصار الثورة واستقرارها وظهور خلافات بين أقطاب الحزب الجمهوري كان رأي كبار رجاله أن يحلّ الحزب حسماً للأمر. يقول الشيخ هاشمي رفسنجاني: عندما عرضنا هذا الرأي على الإمام الخميني قال لنا: حلّوا مشاكلكم ولا تحلّوا الحزب[٢] ..

أما العلماء الذين رأوا في تأسيس الصدر حزباً سياسياً في تلك الظروف واحداً

---

١ ـ انظر: عادل رؤوف / العمل الاسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية.

٢ ـ م. ن: ٨٥.

من معالم إبداعاته على صعيد الفكر والعمل فهم كثيرون، عاصرهم صاحب الاعتراض، منهم : السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، والسيد كاظم الحائري، والسيد الموسوي الاردبيلي الرئيس الاسبق للسلطة القضائية الايرانية[1]، وغيرهم كثير.

المهم هو أن دور الكتاب والسنة والفقه في المعاملات السياسية دور التنظيم والتوجيه، وليس دوره التأسيس والإبداع. ولو كان الإسلام قد أعلن أن على الناس استخلاص أساليب الحياة من الكتاب والسنة والفقه لما استطاع التمدد خارج جزيرة العرب إطلاقاً. إن السر في الامتداد السريع للدين الإسلامي ـ اتساع العقيدة الاسلامية في المجتمعات المختلفة ـ هو اعترافه بالأساليب المتفاوتة للحياة الانسانية في المجتمعات المختلفة، وعدم سعيه لإلغائها أو مناهضتها، والاكتفاء بالتدخل فيها بمقدار ما يضمن انطباقها على السلوك الديني والأخلاقي في الاسلام. يكتب الإمام علي عليه السلام في عهده المعروف إلى مالك الأشتر لمّا ولّاه مصر : «ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة» وهذه فكرة مستمدة من التصوّر القرآني. فالقرآن الكريم يرى قدرات الإنسان ومهاراته الفكرية والعملية في اكتشاف سبيل الحياة وإدارتها من آيات الدبير والعناية الإلهية في العالم. إنه يرى الإنسان حاكماً على الأرض، ومعمّراً لها، ومستخدماً باقي الموجودات فيها، وموجد الحضارة والثقافة في أرجائها.

وبهذا التشخيص يعلن القرآن الكريم أن الهداية الإلهية لا تبلّغ للإنسان عن طريق الأنبياء وحسب، وإنما الحلول الإنسانية لمعضلات الحياة وترتيب شؤونها هي الأخرى هداية إلهية. إن كرامة الإنسان في القرآن لا تنبع فقط من قابليته على معرفة الباري عزَّ وجلَّ، بل أيضاً من مهاراته في ركوب البر والبحر وتسخير المياه واليابسة، وما إلى ذلك من القدرات التي منّ الله بها على الإنسان تكريماً له.

---

١ ـ أُنظر على الترتيب: صحيفة جمهورى اسلامى ١٩ / ١ / ١٣٦١هـ. ش (١٩٨٢م)، الحائري / مباحث الأُصول : ٨٧ صحيفة الجهاد ـ العدد ١٨٣ ـ ١ شعبان ١٤٠٥هـ.

فالقرآن يكرم الإنسان المتعدد الأبعاد والجامع للدين والتمدن، دون الإنسان المنحاز إلى بعد بذاته والنائي عن سائر أبعاد الحياة الحضارية والاجتماعية[1].

أساس نظام الحكم في الإسلام:

في تحديد هذا الموضوع تنقَّل السيد الصدر بين ثلاث نظريَّات، في مراحل عمله السياسي، كأساسٍ لنظام الحكم.

خاض الصدر عملية الاكتشاف هذه بنفسه ليؤسِّس لمشروعه الجديد، فتوصَّل أولاً إلىٰ اعتماد «نظرية الشورىٰ» أساساً لنظام الحكم في الإسلام. مستدلاً بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [2].

وأثبت هذا في ما كتبه لحزب الدعوة تحت عنوان «الأُسس».

ثمَّ تخلَّىٰ عن مبدأ الشورىٰ، حين رأى أن أدلّته الشرعية وإطاره العام لا يوفران لرأس النظام السياسي الصلاحيات الشرعية الكافية لممارسة دوره المطلوب تشريعياً ـ في دائرة الفراغ التشريعي ـ وتنفيذياً .. ليقرِّر بعد ذلك مبدأ «ولاية الفقيه» أساساً لنظام الحكم في الإسلام [3].

ولهذا المبدأ جذوره التاريخية، فحكومة النبيِّ ﷺ كان لها امتدادها في «الإمامة».. وكما كانت الإمامة امتداداً للنبوة، فقد امتدَّت هي الأُخرىٰ «في المرجعية.. وتحمَّلت المرجعية أعباء هذه الرسالة العظيمة، وقامت علىٰ مرِّ التاريخ بأشكال مختلفة من العمل في هذا السبيل، أو التمهيد له بطريقة وأُخرىٰ» إصراراً علىٰ «التعلُّق بدولة الأنبياء والأئمة، دولة الحقِّ والعدل التي ناضل وجاهد من أجلها كلُّ أبرار البشرية وأخيارها الصالحين» [4].

---

١ ـ انظر: المشهد الثقافي في إيران ـ بحث السيد محمد مجتهد شبستري: ٣٦١ ـ ٣٦٣.

٢ ـ سورة الشورىٰ / ٣٨.

٣ ـ آية الله الحائري / م. ن: ١٠٣.

٤ ـ محمَّد باقر الصدر / لمحة فقهية تمهيدية: ١٥.

ولم يكن مبدأ «ولاية الفقيه» بالذي يقرِّب صاحبه من سلطة الحوزة، بل علىٰ العكس تماماً، فالثقل الحوزوي المتمثِّل بالمراجع وأقطاب الحوزة كان يقف منه موقفه من مبدأ الحكومة الإسلامية نفسه، وباستثناء الإمام الخميني لم يشارك الشهيد الصدر فقيهٌ من زعماء الحوزة المعاصرين هذا الرأي.

ولم يمثِّل الاختلاف في الاجتهاد الفقهي إلَّا واحداً من أسباب الخلاف في هذه المسألة، وليس هو كلُّ السبب، فالمبرِّرات «الاستحسانية» التي كان يتذرَّع بها الفقيه في تجنُّب العمل السياسي حاضرة هنا أيضاً، كالخوف من ضياع هيبة «رجل الدين» في المجتمع إذا ما زاول العمل السياسي.

يلاحظ هنا أنَّ الذين وقفوا ضد مبدأ ولاية الفقيه، من المراجع الدينيين خاصة، لم يكونوا يمارسون العمل السياسي، أو يتبنُّون مبدأ إقامة الحكومة الإسلامية، وفقاً لنظرية أُخرىٰ، كالشورىٰ أو غيرها، بل كانوا يقفون موقفاً سلبياً من ذلك كلِّه، أو لم يكن لديهم تصوّر واضح للفقه السياسي الإسلامي على هذا المستوى.

يعلِّق أحد تلامذة الشهيد الصدر علىٰ هذا الرأي الأخير تعليقاً لا يخلو من قسوة، فيصفه بأنَّه «ذوق فقهي سقيم» مستفيداً من قول صاحب الجواهر: «إنَّ من أنكر ولاية الفقيه فهو لم يذق طعم الفقه الصحيح» إذ كيف يستجيز هؤلاء القطع بعدم رضىٰ الشارع في ترك أموال اليتيم، أو المال المجهول المالك بدون وليٍّ، أو أنَّ الحقوق الشرعية قد تُركت حتماً وعلىٰ سبيل الجزم في يد الفقيه الجامع للشرائط، فإذا انتقل الأمر إلىٰ الأحكام الاجتماعية الإسلامية العظيمة، يُقال بأنَّنا لا نستظهر رضىٰ الشارع بالولاية فيها؟![1]

أمَّا عند السيد الشهيد فالأمر يعود إلىٰ جذوره التاريخية البعيدة، حيث انعزل الفقيه الشيعي عن الحياة الاجتماعية والسياسية تحت حكم الظروف السياسية الصعبة، ليحصر اهتمامه في فقه الأفراد الذي ينتهي عند الفتاوىٰ المتعلِّقة بحلول

---

١ ـ السيد محمود الهاشمي الشاهرودي / نظرة جديدة في ولاية الفقيه ـ مجلة المنهاج ـ العدد ٨ ـ ص٢٨٦.

مشكلات فردية، الأمر الذي تحوَّل مع الزمن إلىٰ اتِّجاهٍ ثابتٍ لدىٰ الفقهاء.

وأمَّا من الناحية السياسية، فإنَّ مبدأ ولاية الفقيه سينقل المرجعية إلىٰ مواجهةٍ حقيقيةٍ جادَّةٍ مع السلطة، حتىٰ في حال عدم مزاولة العمل من أجل تحقيق الدولة الإسلامية، ذلك لأنَّه يجعل المرجعية دولةً مستقلةً في داخل الدولة، وهذا ما تحسب له السلطة السياسية كلَّ الحسابات.

غير أن هذه الأُطروحة لم تكن هي الصورة النهائية في فكر الصدر، بل لم تكن كما يبدو أكثر من محاولة لمعالجة ما رآه الصدر ثغرةً في أصل مشروعية رأس النظام ومساحة صلاحياته الشرعية ومصدرها، وقد أدرك جيداً أن هذا المفصل علىٰ أهميته ليس هو كل شيء في نظام الحكم، فلا ينبغي أن تأتي معالجاته علىٰ حساب المفاصل الأخرىٰ للنظام السياسي، من هنا فإن أطروحته هذه لم تأخذ مداها في نتاجه الفكري، ولم تحقق له الاطمئنان في ما كان يصبو إليه من تقديم الأطروحة المتكاملة لنظام الحكم في الإسلام، فما زالت نظرية الشورىٰ التي آمن بها وانعكست في أدبياته وآثاره تحتل موقعها المهم في قناعاتها، الأمر الذي يصوّر أطروحته الأخيرة في «ولاية الفقيه» على أنها أقرب إلى القلق الفكري، منها إلى النظرية المتكاملة، وهذا ما يفسر مضيّه في البحث الجاد وراء هذا الموضوع.. فمازال في حركة دائبة من حول نظريته، من جميع الوجوه؛ الأدلَّة الشرعية، والتاريخية، والطبيعة الواقعية للنظرية في ظلِّ معادلات الحياة المتغيِّرة، الأمر الذي نقله إلىٰ «الوسطية» في الجمع بين مبدأ «الشورىٰ» ومبدأ «ولاية الفقيه» في المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تنظيره في هذا المشروع، وقد انعكس هذا في بحوثه الأخيرة التي ضمَّنها كتابه المعنون بـ«الإسلام يقود الحياة»[1]، بل انعكست في سائر أدبياته السياسية في ما بعد، ومنها أطروحته في دستور الجمهورية الإسلامية.

---

١ ـ الحائري / مباحث الاصول ١ : ١٠٣، وستأتي منه نصوص مهمّة تؤكّد هذا المعنىٰ.

التأسيس لدستور الجمهورية الإسلامية

هنا تتكامل صورة الرجل المفكِّر المتأهِّب دائماً للإجابة علىٰ الأسئلة المتجدِّدة التي يفرزها المتغيِّر التاريخي، المفكِّر الذي يدرك تماماً ما يريد، ويعي بدقَّة إلىٰ أين سينقله هذا الذي أراده، فلا يتلكَّأ أمام التحدِّيات الجديدة، ولا تستنزف المتغيِّرات المتسارعة مخزون وعيه لمعادلات الحياة.

وهنا أيضاً يتكامل مشروعه السياسي، الذي ابتدأ بتقدير الأُسلوب اللازم للتغيير، في عمل سياسيٍّ منظَّم، ووعي طبيعة هذا العمل بدقَّة، ليضع له نظامه الداخلي ويحدِّد له أهدافه ومراحله وثقافته العامَّة. ثُمَّ يحدِّد الأدوار الضرورية للانتقال بالوعي السياسي العام إلىٰ المرحلة الجديدة، ليقود في عمليةٍ متحرِّكة حركة التغيير في المجتمع، ويضع لما قد يترتَّب علىٰ النقلات النوعية في عملية التغيير من احتمالات حلولها التي لا تسمح بضياع الجهد والعودة إلىٰ الوراء إثر قفزة قد لا تستوعب الأُمَّة مداها.. مؤطِّراً هذه الخطوات العملية كلَّها بأُطرها الفكرية المتينة التي تشكِّل المادَّة الأساسية في ثقافة المرحلة وأُسسها النظرية.

وحين يبرز التحدِّي الجديد في قيام الدولة، يستدعي وعياً دقيقاً للمرحلة الجديدة من المواجهة، والأنماط الجديدة من التحدِّيات، فيضع السيد الشهيد أوَّل أُطروحةٍ لدستور الدولة الإسلامية في العصر الحديث، تأسيساً للبنية الأساسية للحكومة..

وفي هذا التأسيس ستبرز ملامح الأساس النظري الذي اعتمده لنظام الحكم، والذي تمثَّل بالجمع بين «الشورىٰ» و«ولاية الفقيه» وعلىٰ أساس هذه النظرية يحدِّد المفاصل الأساسية في دستور الدولة الإسلامية بالآتي:

١ ـ «إنَّ الله سبحانه وتعالىٰ هو مصدر السلطات جميعاً».

«وتعني هذه الحقيقة أنَّ الإنسان حرٌّ، ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه...

وبهذا يوضع حدٌّ نهائي لكلِّ ألوان التحكُّم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان علىٰ الإنسان».

فالحاكم والمحكوم سواء أمام القانون، وليس الحاكم ظلَّ الله في الأرض، ولا ثمَّة ثيوقراطية، أو أي شكل من أشكال الحكم اللاهوتي الذي يحول الحاكم الديني إلىٰ مستبدٍّ بطريقته الخاصَّة، ولا معنىٰ «للحقِّ الإلهي الذي استغلَّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكُّم والسيطرة علىٰ الآخرين، فإنَّ هؤلاء وضعوا السيادة إسمياً لله، لكي يحتكروها واقعياً وينصِّبوا من أنفسهم خلفاء لله علىٰ الأرض».

فليس الفقيه الحاكم «الولي الفقيه» سلطاناً من هذا النوع إذن. إنَّه المكلَّف بتطبيق الشريعة وحماية القانون، لا بتوظيف الشريعة والقانون لحمايته.

٢ ـ «إنَّ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، بمعنىٰ أنَّها هي المصدر الذي يُستمدُّ منه الدستور، وتُشرَّع علىٰ ضوئه القوانين في الجمهورية الإسلامية.

وذلك علىٰ النحو التالي:

أولاً ـ إنَّ أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر، بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية، جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نصَّ عليها صريحاً في وثيقة الدستور، أو لا.

ثانياً ـ إنَّ أيَّ موقفٍ للشريعة يحتوي علىٰ أكثر من اجتهاد، يعتبر فيه نطاق البدائل المتعدِّدة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظلُّ اختيار البديل المعيَّن من هذه البدائل موكولاً إلىٰ السلطة التشريعية التي تمارسها الأُمَّة علىٰ ضوء المصلحة العامَّة.

ثالثاً ـ في حالات عدم وجود موقفٍ حاسمٍ للشريعة، من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التي تمثِّل الأُمَّة أن تسنَّ من القوانين ما تراه صالحاً، علىٰ أن لا يتعارض مع الدستور. وتسمَّىٰ مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ..».

هكذا تتحرَّك الشريعة مع الحياة ومستجدَّاتها ومع المصالح العامَّة للناس، في

أُطروحة كاشفة عن إدراك دقيق، وعمق كبير في فقه الشريعة وفقه الحياة علىٰ السواء، وهو من أهمّ ما يميّز مشاريع الصدر في الأصعدة المختلفة؛ معرفة، سياسة، فقه، اقتصاد، اجتماع، تاريخ، وحتىٰ السلوك الشخصي.

فالاجتهادات المتعدِّدة في المسألة الواحدة، بدائل، لا يلغي بعضها بعضاً، وإنَّما تُحدّد قيمتها الحقيقية من مدىٰ صلتها بالحياة الاجتماعية وانسجامها مع المصلحة العامَّة.

أُطروحة متماسكة تماماً مع مشروعه الفقهي، الذي تقدّم الحديث عنه، في الفقه المتحرِّك، فقه المجتمع، روح الشريعة، وغيرها من أُسس نظرية وفَّرت تكاملية المشروع الفقهي الجديد.

والنقطة الثانية المهمة هنا هي أن هذه المساحة الواسعة من التحرك في اختيار البدائل، وفقاً للمصلحة العامة، من بين الاجتهادات المتاحة في الشريعة، أو سنّ التشريعات الجديدة، هي من مهمة السلطة التشريعية، أي مجلس الشورىٰ، الذي ينتخبه الشعب، كما ستعرّف به النقطة اللاحقة.

٣ ـ «إنَّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسندت ممارستها إلىٰ الأُمَّة،فالأُمَّة هي صاحبة الحقِّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وهذا الحقُّ هو استخلاف ورعاية مستمدَّة من مصدر السلطات الحقيقي، وهو الله تعالىٰ».

تمثل هذه النقطة عصب النظرية السياسية، فقد حسمت القول في صاحب الحق في ممارسة السلطة، وهو هنا «الأمة» بناءً على مفهوم «الاستخلاف» فالأمة قد استمدّت سلطانها على نفسها من مصدر السلطات الشرعي، الذي استخلفها في الأرض وأوكل إليها مهمة إعمارها، وحمّلها مسؤولية أعمالها واختياراتها.

وبناءً على هذا فإن الأمة لابدّ أن تمارس حقّها الشرعي في انتخاب من يقوم بادارة البلاد والوقوف على مصالحها، وهو رأس السلطة التنفيذية، وأيضاً حقها الشرعي في انتخاب ممثليها في مجلس الشورىٰ، السلطة التشريعية.. وأن الوقوف

أمام هذه الحق سيكون سلباً لحق الأمة وعدواناً عليها.

فما هو دور الولي الفقيه إذن؟

٤ ـ «المرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية» وعلىٰ هذا الأساس يكون هو «الممثِّل الأعلىٰ للدولة، والقائد الأعلىٰ للجيش» ويتولّىٰ «ترشيح، أو إمضاء ترشيح الأفراد الذين يتقدَّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية» ويتولّىٰ «إنشاء ديوان المظالم ـ السلطة القضائية ـ في كلِّ البلاد».

٥ ـ ويكون للأُمَّة «الخلافة العامَّة، علىٰ أساس قاعدة الشورىٰ، التي تمنحها حقَّ ممارسة أمورها بنفسها، ضمن الاشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام».

ومن النقطتين الأخيرتين يتحدد دور «الولي الفقيه» بالاشراف والرقابة على سير النظام، وسياسة السلطات الثلاثة، وحراسة حق الأمة.

فما تزال الأمة هي صاحبة الحق في السيادة على نفسها، ولم ينتقل هذا الحق إلى الولي الفقيه، وإن كان هو النائب عن الإمام المعصوم، وهذا ما تزيده وضوحاً النقطة السادسة والأخيرة..

٦ ـ فالأُمَّة «هي صاحبة الحقِّ في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحقِّ أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحقِّ عن آرائه وأفكاره، وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما لهم جميعاً حقُّ ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية».

هذه المواد الأساسية قد شكَّلت بالفعل موادَّاً أساسية في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

وفي ظلِّ الأساس الذي اعتمده السيد الصدر لنظام الحكم، وفي إطار هذا الهيكل الدستوري، ستكون مرفوضة «إسلامياً نظرية القوَّة والتغلُّب، ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطوُّر الدولة عن العائلة».

ومن ناحية وظيفة الدولة سيكون مرفوضاً «المذهب الفردي، أو مذهب عدم

التدخُّل المطلق [أصالة الفرد] والمذهب الاشتراكي، أو أصالة المجتمع» لتكون وظيفة الدولة هي «تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وحمت المجتمع، لا بوصفه وجوداً هيجلياً [نسبةً إلىٰ هيجل] مقابلاً للفرد[1]، بل بقدر ما يعبِّر عن أفراد وما يضمُّ من جماهير تتطلَّب الحماية والرعاية»[2].

مواد أُخرىٰ تحدّد دائرة الحكومة

دور الأُمَّة، الضمانة الحقيقية لدرء خطر الاستبداد، مازال يتصاعد في أُطروحة الصدر، ليضيف لصالحه مواداً تسهم في ترسيم حدود دائرة الحكومة العليا في البلاد.

فثمَّة فرق جوهري بين دور المعصوم «الشهادة» ودور المرجع الفقيه «الخلافة».. الخطَّان كانا مندمجين في شخص النبيِّ أو الإمام، وذلك لأنَّ هذا الاندماج لا يصحُّ إسلامياً إلَّا في حالة وجود فرد معصوم قادر علىٰ أن يمارس الخطَّين معاً، «وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطَّين في فردٍ واحدٍ»[3].

لكن في حالة واحدة سيجتمع الخطَّان في شخص المرجع، ذلك «مادامت الأُمَّة محكومة للطاغوت ومقصيَّةً عن حقِّها في الخلافة العامَّة... ومادام صاحب الحقِّ في الخلافة العامَّة ـ الأُمَّة ـ قاصراً عن ممارسة حقِّه نتيجةً لنظامٍ جبَّار، فيتولَّىٰ المرجع رعاية هذا الحقِّ في الحدود الممكنة».

---

١ ـ المجتمع عند هيجل هو الذي تجب حمايته، وأنَّ وظيفة الفرد (الروح الذاتي) هي الخضوع للمجتمع الذي عبَّر عنه بـ(الروح الموضوعي). وهو يرىٰ أنَّ اندثار الحضارات والامبراطوريات كان مردُّه إلىٰ خضوع الروح الموضوعي للروح الذاتي. محيي الدين اسماعيل / توينبي، منهج التاريخ وفلسفة التاريخ :١٦ ـ الجمهورية العراقية ـ وزارة الإعلام ـ ١٩٧٧م.

٢ ـ محمَّد باقر الصدر / لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية.

٣ ـ الصدر / الإسلام يقود الحياة :١٥١ ـ ١٥٢، المجموعة الكاملة ـ م١٢.

«أمَّا إذا حرَّرت الأُمَّة نفسها، فخطُّ الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأُمَّة بتطبيق أحكام الله وعلىٰ أساس ركائز الاستخلاف الربَّاني»[١].

فالحقُّ مازال للأُمَّة في قيادة نفسها واختيار قادتها، ولا يمكن إغفاله حتىٰ مع وجود القائد المعصوم، فمع «أنَّ البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلُّص منها شرعاً، لكنَّ الإسلام أصرَّ عليها، واتَّخذها أُسلوباً من التعاقد بين القائد والأُمَّة، لكي يركِّز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامَّة للأُمَّة»[٢].

من هنا فإنَّ المرجعية وإن كانت كخطٍّ «قراراً إلهياً» إلَّا أنَّها كتجسيدٍ في فردٍ معيَّنٍ «قرار من الأُمَّة»[٣].

أمَّا كيف ستمارس الأُمَّة دورها في الخلافة العامَّة، فإنَّ ذلك يتحدَّد في الإطار التشريعي «للقاعدتين القرآنيتين»:

القاعدة الأُولىٰ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[٤].

القاعدة الثانية: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ﴾[٥].

فإنَّ النصَّ الأوَّل يعطي الأُمَّة صلاحية ممارسة أُمورها عن طريق الشورىٰ، ما لم يرد نصٌّ خاصٌّ علىٰ خلاف ذلك، والنصُّ الثاني يتحدَّث عن الولاية، وأنَّ كلَّ مؤمنٍ وليُّ الآخرين، ويريد بالولاية تولِّي أُموره، بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصُّ ظاهر في سريان الولاية بين كلِّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية.

---

١ ـ م.ن: ١٥٢ ـ ١٥٣.

٢ ـ م.ن: ١٤٦.

٣ ـ م.ن: ١٣٣.

٤ ـ سورة الشورىٰ / ٣٨.

٥ ـ التوبة / ٧١.

وينتج عن ذلك: الأخذ بمبدأ الشورىٰ، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف.

وهكذا وزَّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطَّين بين المرجع والأُمَّة.. بين الاجتهاد الشرعي والشورىٰ الأمنية.. فلم يشأ أن تمارس الأُمَّة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف علىٰ سلامة المسيرة ويحدِّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأُخرىٰ أن يحصر الخطَّين معاً في فرد، ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً، أي معصوماً.

فلابدَّ أن تشترك المرجعية والأُمَّة في ممارسة الدور الاجتماعي الربَّاني، بتوزيع خطَّي الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدَّم..

وهكذا نعرف أنَّ دور المرجع كشهيدٍ علىٰ الأُمَّة دور ربَّاني لا يمكن التخلِّي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامَّة للإنسان علىٰ الأرض دور بشري اجتماعي، يستمدُّ قيمته وعمقه من مدىٰ وجود الشخص في الأُمَّة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية [١].

وبعبارةٍ أُخرىٰ فإنَّ المرجع «بوصفه جزءاً من الأُمَّة، يحتلُّ موقعاً من الخلافة العامَّة للإنسان علىٰ الأرض، وله رأيه في المشاكل الزمنية لهذه الخلافة وأوضاعها السياسية بقدر ما له من وجودٍ في الأُمَّة وامتدادٍ اجتماعي وسياسي في صفوفها» [٢].

إذن وجود المرجع في الأُمَّة، بين صفوفها، يعيش مشكلاتها الزمانية، ويعيها بعمق، ويباشر معالجة قضاياها الاجتماعية والسياسية بما تتطلَّبه لغة الزمان من أدوات وآليات للمعالجة، هذا وحده هو الذي يمنح المرجع صفة المرجعية، ويوفِّر له الحقُّ في ممارسة دوره القيادي والإرشادي في الأُمَّة، شريطة اختيار الأُمَّة له الكاشف عن ثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية.

---

١ ـ الإسلام يقود الحياة: ١٥٣ ـ ١٥٤ باختصارٍ قليل.
٢ ـ م.ن: ١٥٤.

والذي يستفاد من هذا كلّه أن الحق في السيادة ـ وفق هذه النظرية ـ إنما هو للأُمّة، وإنما يكتسب الفقيه حقّه من أمرين، أوّلهما: توفّره على عنصري الاجتهاد والوعي بالفكر الانساني المعاصر، وثانيهما: انتخاب الامة له، الذي قد يكون عن طريق رجوعها الطوعي إليه دون سواه، كما كان مع الإمام الخميني في إيران، أو عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم الشعب لهذه المهمة، أو عن طريق الانتخاب المباشر.

هذا النطاق الواسع للشورىٰ ودور الأُمَّة، والذي تأخذ الأُمَّة من خلاله دورها الطبيعي والحقيقي في الحياة الاجتماعية والسياسية، لم نلمسه في آثار تلامذة الشهيد.. فالسيد كاظم الحائري يحصر الأمر كلّه بالفقيه، الولي، أما حقّ الأمة في انتخاب ممثليها فليس له أصالة عنده، بل هو راجع لمقتضيات المصلحة.[1]

وعلى العكس من تأكيدات السيد الشهيد على حقّ الأمة وعلىٰ مبدأ الشورىٰ، تأتي تأكيدات السيد محمَّد باقر الحكيم علىٰ تهميش الشورىٰ والتركيز علىٰ إعطائها دور «المشورة الفردية» لا غير، معرضاً عن أدلّة الشورىٰ، مركِّزاً علىٰ أحاديث أخلاقية فردية تؤكِّد علىٰ المشورة ودورها في حياة الفرد، في محاولةٍ واضحةٍ لاختزال هذا المفهوم الكبير لصالح سلطة الفرد الحاكم[2].

ولم تقف المسألة عند حدود الاختلاف في الرأي، بل حتىٰ وهو يعرض فكر الشهيد نفسه وأُطروحته في هذا المحور، تراه يعمد إلىٰ اختزال مساحة الشورىٰ ودور الأُمَّة بشكلٍ مفرط، لا ينسجم أبداً مع ما كتبه السيد الشهيد بنفسه، وأثبتناه هنا![3]

---

١ ـ السيد كاظم الحائري / أساس الحكومة الإسلامية: ٢١٠ ـ مطبعة النيل ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٣٩٩هـ.

٢ ـ أُنظر الفصل الأوَّل من كتاب (حوارات) إعداد محمَّد هادي.

٣ ـ أُنظر: محمَّد باقر الحكيم / نظرية العمل السياسي عند الشهيد الصدر ـ مجلة المنهاج ـ عدد ١٧ ـ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

مواصفات المرجع «الولي الفقيه» ـ الرؤية الجديدة

معركة الشهيد الصدر مع الوضع السائد في المرجعية التقليدية معركة صعبة، ذات جوانب متعدِّدة، أفصح عن بعضها في الهيكل الذي رسمه لنظام «المرجعية الصالحة» أو «الرشيدة» هذا العنوان الذي ينعكس بوضوحٍ علىٰ تقييمه للتقليد المرجعي السائد، والذي يحاول إصلاحه.

لكنَّه تكتَّم علىٰ بعض جوانبها، وصبر، لأنَّه لا الحوزة التقليدية ولا المجتمع المرتبط بها ارتباطه بالمقدَّس، قادر علىٰ استيعاب رؤيته الجديدة وأُطروحته الإصلاحية الكبيرة، فأحجم عن كتابة «مجتمعنا» بعد أن كان قد أعلن عنه، ووضع خطوطه الأُولىٰ، أحجم عن ذلك قائلاً: «إنَّ مجتمعنا لا يسمح بـ (مجتمعنا)».

وحتىٰ حين وضع مواد الدستور، وهو في ذروة صراعه السياسي مع السلطة، لم يستطع أن يتجاوز العرف السائد في محيط المرجعية، إلَّا بالإشارة التي تحتاج إلىٰ كثيرٍ من الشرح المعمَّق، معتمداً في ذلك كلِّه علىٰ مواضع أُخر أثبت فيها مواصفات المرجعية الحقَّة وشروطها، في مناسبات أُخر، وبقدرٍ وافٍ الىٰ حدٍّ كبيرٍ لما تضمَّنته من تحديدات، وهو غير مستغنٍ أيضاً عن مزيدٍ من الشروح لما تضمَّنه من دلالات.

ففي حديثه عن دور المرجع في الشهادة والرقابة علىٰ الأُمَّة، يقول: «والوعي بالواقع القائم مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة..

إذ لا معنىٰ للرقابة بدون وعيٍ وإدراكٍ لما يراد من الشهيد مراقبته من ظروفٍ وأحوال».

ليأتي إلىٰ تحديد الشرط الجديد الذي يضيفه هنا ليكون المرجع مرجعاً بحقٍّ، فبعد كونه، أي المرجع «عالماً علىٰ مستوىٰ استيعاب الرسالة» و«عادلاً علىٰ مستوىٰ الالتزام بها والتجرُّد عن الهوىٰ»..

لابدَّ أن يكون أيضاً: «بصيراً بالواقع المعاصر له، وكفوءاً في ملكاته وصفاته

النفسية»[١].

ولهذا النصُّ شرح وافٍ إلىٰ حدٍّ كبير، علىٰ إيجازه، فهو يعرِّف المرجع تـعريفاً يدخل في صلبه هذا التعريف الجديد، جزءاً لا يتجزَّء عن حدِّه. فالمرجـع: «هـو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهدٍ بشري ومعاناةٍ طويلةٍ الأمد، استيعاباً حـيّاً وشاملاً ومتحرِّكاً للإسلام ومصادره، وورعاً معمَّقاً يروض نفسه عليه حتىٰ يصبح قوَّة تتحكَّم في كلِّ وجوده وسلوكه، ووعياً إسلامياً رشيداً علىٰ الواقع وما يزخر به من ظروفٍ وملابسات، ليكون شهيداً عليه»[٢].

فهذا هو المرجع الذي تحدَّث عنه الصدر دائماً، وهذه هي المرجعية التي أرادها، وحسب..

وله صياغةٍ أُخرىٰ أكثر إيجازاً بكثير، وضعها في (الفـتاوىٰ الواضـحة) بـعبارة «الكفاءة واللياقة من الناحية الدينية والواقعية»[٣]. ولولا نصوصه المتقدِّمة لبـقيت هذه العبارة معمَّاة تحتاج إلىٰ الكثير مـن البـيان والاستدلال لتـوجيهها وجـهتها المطلوبة..

وهذا ما فعله السيد محمود الهاشمي في بحثٍ جادٍّ[٤] في مواصفات وشـروط المرجعية، إذ انطلق من هذه العـبارة الأخـيرة فـقط دون الرجـوع إلىٰ النـصوص المتقدِّمة، لكنَّنا سنرىٰ كيف كانت شافعةً له مؤيدةً لنتائج بحثه.

السيد محمود الهاشمي ينطلق من مبدأ «الكفاءة واللياقة» ليـثبت «فـي بـحثٍ علميٍ دقيقٍ للمرجعية.. أنَّها لابدَّ من أن تكون في أيدي أشخاص ينبغي أن يكونوا ـ مضافاً إلىٰ إحرازهم النواحي العلمية ـ ذوي كمالات أُخرىٰ تـبعث عـلىٰ ليـاقتهم للمرجعية.. تجعله (المرجع) لائقاً لقيادة المجتمع، ولأن يصير قـائداً له، شـرائـط

---

١ ـ الإسلام يقود الحياة: ١٣٥ ـ ١٣٦.

٢ ـ م.ن: ١٣٣.

٣ ـ الفتاوىٰ الواضحة ١: ١١٥.

٤ ـ مجلة المنهاج ـ العدد ٨: ٢٩٨.

خاصَّة جامعها (اللياقة والكفاءة) في قيادة مقلديه» وهذا أمر مطلوب حتىٰ لو كان مقلِّدوه مجموعة صغيرة «فكيف إذا كانت قيادته علىٰ مستوىٰ قيادة الدولة وحاكميَّتها؟»[1].

ليستنتج من هذا أنَّ القدر المتيقَّن من الدليل الشرعي علىٰ التقليد «يلغي كثيراً من هؤلاء المجتهدين التقليديين، وتشملهم أصالة عدم الحجِّية، وأصالة عدم جواز تقليدهم، وعدم حجِّية فتاواهم»[2].

ولعلَّ الظرف الذي تحدَّث فيه السيد التلميذ قد هيَّأ له فرصته الكافية لأن يثأر لأُستاذه الذي قضىٰ وهو يحبس في صدره الكثير ممَّا لا يطيقه الوسط الحوزوي آنذاك، فحمل قائلاً: «ليس الأمر كما نتصوَّر، حيث نذهب إلىٰ الحوزة، ونتعلَّم قليلاً، ونتعمَّق في بعض المسائل ثُمَّ نجعل ما حصلنا عليه في الحوزة هو المبنىٰ والمنطلق لكلِّ شيءٍ، ونغضُّ الطرف عن القضايا المهمَّة الأُخرىٰ كافَّةً التي لها دور كبير في الاجتهاد والمرجعية، ونبدأ بهتك الآخرين!».

«فما يتخيَّله بعض الفقهاء بعد أن يدرس الأُصول والفلسفة ويتعمَّق فيها، بأنَّه أصبح أكثر علماً في مقدِّمات الاجتهاد.. فيكون استنباطه أفضل، إنَّ هذا التخيُّل خاطئ في كثير من الأحيان، إذ قد يصير اجتهاده أبعد عن الواقع نتيجة تأثُّره الذهني المسبق».

ليذهب بعد النقد إلىٰ وضع اليد علىٰ البديل، المساحة الكبيرة ذات الأهمية الفائقة في الاجتهاد، والتي أهملها التصوُّر التقليدي ـ الخاطئ ـ للاجتهاد، تلك هي الثقافة الإسلامية العامَّة في ما يتَّصل بالفرد والمجتمع، وهي «أقرب إلىٰ مصادر التشريع ـ من: القرآن والسُنَّة ـ وأقرب إلىٰ الأحاديث وسيرة النبيِّ وسيرة الأئمة وعملهم وسلوكهم وتقريرهم»..

---

١ ـ مجلة المنهاج / عدد٨: ص٢٩٨.

٢ ـ م. ن: ص٢٩٩.

ليصل بعد جولته المفصَّلة إلىٰ النتيجة الخطيرة التي عمل السيد الشهيد علىٰ ترسيخها في الوعي العام، وهي: «أنَّ من أحاط بالمعارف الإسلامية وأجاد استيعابها، وكان فاقداً لتلك الدقائق العقلية الأُصولية، يكون أعلم من الذي يتقن الأبحاث العقلية ولكنَّه فاقد لتلك الثقافة العامَّة من المعارف الإسلامية، لأنَّ تأثير هذه المعارف في الفقه أكبر».

يشكِّل هذا الوعي بحقٍّ ثورة ثقافية كبيرة في هذا المحيط، وعلىٰ الرغم من أنَّها وجدت لها مصداقاً قوياً في ثبات مرجعية آية الله السيد الخامنئي، إلَّا أنَّها ماتزال عصية علىٰ القبول في الوسط الحوزوي، ناهيك عن كونها قد حقَّقت أغراضها لتكون ثقافة نافذة فيه. بل لم تفلح قوَّة نافذة في الحوزة في تنفيذ خطوةٍ أساسيةٍ علىٰ طريق هذه الثورة لابدَّ من تحقُّقها علىٰ مستوىٰ مناهج وأُصول التدريس في الحوزة، باستثناء ما وضعه صانع هذه الثورة الأوَّل، السيد الشهيد، في حلقات الأُصول، والمبادئ العامَّة للأُصول، وعلوم القرآن..

بل هي عند مفجِّرها الجديد لم تتجاوز لحظتها التاريخية التي أفرزتها، وهي ضرورة الدفاع عن مرجعية السيد الخامنئي، التي تبرِّرها تلك الاستنتاجات العلمية والواقعية. فمازالت تلك الثقافة الإسلامية العامَّة لا تحظىٰ بالقدر الأدنىٰ من القيمة في الوسط الاجتهادي والمرجعي رغم التحدِّيات الكبيرة التي واجهتها وتواجهها المرجعية في الحياة السياسية والاجتماعية المعاصرة.

الأمر الذي ينبئ بضرورة العودة من الصفر في لحظةٍ تاريخية قادمة، بعد القطيعة الحاصلة بين «نصوص الثورة» وبين الواقع المتغيِّر، مع ملاحظة أنَّ المتغيِّر في محيط هذه «الثورة» يعود واقعياً إلىٰ الوراء، بعكس المتغيِّر الاجتماعي، لتعود الفاصلة أكبر ممَّا كانت عليه لحظة الانطلاقة التجديدية.

من هنا تبرز من جديد أهمية التوصيات الأوَّلية التي وضعها مهندس «الثورة» السيد الصدر، ضماناً لنجاحها أوَّلاً، ولاستمرارها ثانياً، وهي:

١ ـ فكرة «العمل المسبق» من أجل قيام المرجعية الصالحة، وهي تعني «أنَّ

بداية نشوء مرجعية صالحة يتطلَّب وجود قاعدة قد آمنت بشكلٍ أو بآخر بهذه الأهداف (أهداف المرجعية الصالحة)[1] في داخل الحوزة وفي الأُمَّة، وإعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الإسلام وبناء المرجعية الصالحة» إذ بدون ذلك «يصبح وجود المرجع الصالح وحده غير كافٍ لإيجاد المرجعية الصالحة حقّاً، وتحقيق أهدافها في النطاق الواسع»[2].

٢ ـ «الضمان المستقبلي» والذي يعني «أن يهيَّأ المجال للمرجع الصالح الجديد،ليبدأ ممارسة مسؤولياته من حيث انتهىٰ المرجع السابق، بدلاً من أن يبدأ من الصفر..»[3].

أمَّا الجهد الأكثر سعةً في ترسيخ هذا المفهوم الجديد للمرجعية، فهو الذي بذله السيد محمَّد حسين فضل الله، وهو صاحب السيد الصدر القريب من أجوائه، وقد أفاد منه كثيراً أيَّام دراسته في العراق. فقد أظهر جهداً كبيراً في تجسيد صورة المرجع الواسع الاطِّلاع علىٰ ثقافة عصره، الحاذق في الإجابة علىٰ أسئلته، مكَّنه من ذلك تفاعله الجادُّ مع هذه الأُطروحة، وزاده الثقافي الواسع ومتابعاته المتنوِّعة التي ظهرت آثارها في كتب كثيرة، ومحاضرات وحوارات ملأت مجلَّداتٍ كبيرة.

فهو يرىٰ: «أنَّ المرجع لابدَّ أن يكون رائداً في أيَّة قضيةٍ من قضايا المستضعفين في العالم، أو أي قضيةٍ من قضايا المسلمين في العالم، وحتىٰ التي لا تتَّصل بالواقع الشيعي أو الواقع الإسلامي، لأنَّ المرجع الذي يحمل رسالة الإسلام لابدَّ أن يطلَّ علىٰ الواقع العالمي في كلِّ اهتزازاته، وفي كلِّ تيَّاراته، وفي كلِّ مواقعه»[4].

---

١ ـ وضع الشهيد الصدر للمرجعية الصالحة خمسة أهداف استراتيجية، أنظر: النعماني / الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيَّام الحصار :١٦٦.

٢ ـ م.ن :١٦٧.

٣ ـ م.ن :١٧١.

٤ ـ سليم الحسني / المعالم الجديد للمرجعية الشيعية ـ دراسة وحوار مع السيد فضل الله :٦٢.

وهذا أمر لا مفرَّ للفقيه منه «باعتبار أنَّ قضايا العصر.. تمثِّل موضوعات الأحكام التي يحتاج المجتهد إلىٰ أن يستنبطها، والىٰ أن يحدِّدها كمنهج إسلامي في الحياة»[1].

ويعيد صياغة أُطروحة السيد الصدر في أنَّ المرجعية لابدَّ أن تكون مؤسَّسة «بحيث إنَّ المرجع عندما يأتي، يأتي إلىٰ مؤسَّسة تختزن تجارب المراجع السابقين.. ليبدأ من حيث انتهىٰ المرجع السابق، لا ليبدأ بعيداً عن كلِّ التجارب السابقة»[2].

«إنَّ المطلوب أن يكون للمرجع الرشد الفقهي، والرشد الاجتماعي، والرشد السياسي، والرشد الحركي، مع الاستقامة الأخلاقية، والقوة الروحية، بحيث يستطيع من خلالها أن يطلَّ علىٰ قضايا الأُمَّة، وأن ينفتح علىٰ كلِّ الخبرات، وعلىٰ كلِّ الطاقات... وأن يكون الإنسان الذي يحمل اهتمامات الأُمَّة في اهتماماته، ويتحرَّك مع الأُمَّة ليعطيها غنىً في التجربة، كما يأخذ منها قِدَم التجربة، ليكون معلِّماً وتلميذاً في آنٍ واحد»[3].

فالأمر لا يتعلَّق بالثقافة فقط، بل بالمواقف أيضاً[4].

فبين مهندس هذه «الثورة الثقافية» وبين أحد روّادها المعاصرين تتوحّد مساحات النظر، وتشخيص البدائل.. بل حتى المعاناة كانت واحدة، فهذا هو رجع كلمات الصدر في قول فضل الله: «إنَّنا نعتقد أنَّ اختلاف المرجعيات أوجد مشكلةً كبيرةً جدّاً في الجسم الإسلامي الشيعي، مع المحافظة علىٰ الإيجابيات الأُخرىٰ..

ولكنَّ السلبيات أكثر، ولذلك فلابدَّ من دراسةٍ جديدةٍ فقهيةٍ للشروط التي لابدَّ

---

١ ـ م.ن.
٢ ـ م.ن: ٦٥.
٣ ـ م.ن: ٧٢، ٨٦.
٤ ـ م.ن: ٧٣.

من توفُّرها في المرجع وطريقة تعيينه»[1].

الحلقة الأخيرة

يبقىٰ السؤال الذي اشترط وجود الفقيه المجتهد بهذه المواصفات الضرورية، على رأس السلطة، لم يحسم القضية إلى الابد .. فما زال السؤال مفتوحاً يستدعي ملاء الفراغ الذي سيحصل في حال عدم توفر فقيه بهذه المواصفات .. فهل يصار إلى «الانتظار» ويلتقي رواد الفقيه السياسي الاسلامي المعاصر مع الدعاة إلى الجمود، انتظاراً لحكومة المهدي الموعود ؟

إن القول بأن هذا السؤال سابق لأوانه ليس بالقول العملي ولا المقبول .. فعلى النظرية السياسية المعاصرة أن تبحث عن شروط تكاملها .. وهذا السؤال المطروح سؤال يلحّ في الأُفق، لا سيما مع هيمنة النزعة التقليدية على الفقه، والتي لم تلُح في الأُفق بشائر انقلاعها، بل الاصرار قائم على حمايتها حتى من قبل الكثير من ذوي النزعات الثورية أو التجديدية .

ولسنا نتوقع الاجابة من خارج دائرة التصدي المباشر لهموم المجتمع والدولة والانخراط الفاعل في الفقه السياسي ..

محمد الصدر يكمل الدائرة

الرجل الذي واصل المشوار الصدري الاول ميدانياً، وعلى مدىً أوسع، في نهضته المشهودة أُخريات القرن الميلادي المنصرم، ستكون له رؤيته في وضع الحلقة الآخيرة في المشروع السياسي، حين يجيب على هذا السؤال بكل وضوح، فيقول : إن ثمّة معطيات سياسية لا يملكها رجل الدين ـ في السؤال المفروض ـ فهل من الحكمة أن يتدخل رجل الدين في أمور لم يتح له أن يطلع عليها اطلاعاً وافياً ؟

---

١ ـ م.ن : ٧٠، ٨٤.

وهل من الحكمة أن يتورط في مواقف لم يحط بها إحاطة شاملة ؟

قطعاً لا ، وأنا مع مبدأ الفصل بين القيادتين، شرط أن يجعل الحاكمُ السياسة في خدمة الدين، لا أن يسخّر الدين في خدمة السياسة[1] .

وقد يثار بوجه هذا النص: أن صاحبه، السيد الشهيد محمد الصدر، قد قاله في ظرف استثنائي، تحت رقابة سلطة لا ترحم، ولم يكن هو في حينها في صدد مواجهتها، بل لم يكن في صدد التنظير لهذا الموضوع، وإنما قاله إجابة على سؤال صحفي في مثل تلك الأجواء، فهو إذن لا يمثّل قناعاته.

ومع إمكان الاجابة عن هذا الاعتراض بأن السيد الصدر الثاني لم يصرّح في أجواء اخرىٰ لاحقاً بخلافه، إلّا أنه ليس ثمّة ما يبرر الاصرار على تحميله إيّاه، وإنما سننطلق منه فقط في أجواء هذه الإثارة، وبنحو لا يقلّل من أهمية نتائجه عدم صحة هذا النصّ، أو عدم تمثيله قناعات صاحبه..

إنه على أي حال مبدأ جديد، يمنح الشرعية للفصل بين القيادتين الدينية والسياسية، في حالة عدم توفر القيادة الدينية المؤهّلة سياسياً، وهو مبدأ مختلف تماماً عما رأيناه عند الدستوريين، الذين كانوا يخططون للحؤول دون استبداد الحاكم اللاشرعي، دون أن يمنحوه الشرعة في ظل هذا النظام الدستوري، فالحاكم في التصور الأخير حاكم غير شرعي، لا يتمتع بالشرعية في الحكم بناءً على أن الشرعية محصورة في ولاية الفقيه العادل، وبما أن الفقيه العادل غير قادر على مزاولة السلطة مع وجود الحاكم المتسلّط، فإنه يلجأ إلى الحد من سلطته الفردية عن طريق الدستور ومجلس الشورىٰ ونحوها.

أما في الأطروحة الثانية، فإن الحاكم السياسي الذي يلتزم مبادئ الإسلام سيكون حاكماً شرعياً، وتكون سلطته مشروعة، بهذا القيد، وسوف لا يكون

---

١ ـ حديث منشور في مجلة الوسط ـ العدد ١١٦، ١٨ / ٤ / ١٩٩٨ م، وانظر، عارف الصادقي / المشروع السياسي عند الصدر الثاني ـ ضمن كتاب الصدر الثاني شهيد الإصلاح ـ مجموعة كتّاب : ٩٠ ـ ٩١.

مغتصباً لحق الفقيه العادل، ما دام الأخير غير مؤهل لمباشرة القيادة السياسية للبلاد.

هذه أطروحة جديدة إذن، حرية بالدراسة الموضوعية المعمّقة، علماً أنها تلتقي مع الصورة الأخيرة عند الميرزا النائيني في إمكان إسباغ الشرعية على سلطة الحاكم، بغض النظر عن الأسلوب الذي وصل فيه إلى السلطة، بعد استجابته لإرادة الأمة في إقامة الدستور المقبول شرعياً وشعبياً، وإقامة الحياة البرلمانية.. كما تلتقي أيضاً مع أطروحات علماء السنة والحركات السياسية السنية، التي حسمت الأمر عندما حصرت حق السيادة بالأمة، التي تنتخب مَن يمثّلها سياسياً، ليمارس الحكم على أساس من الشريعة الإسلامية وهديها.

بل إن المضيّ مع أطروحة السيد الهاشمي السابقة ينتهي بها إلى هذه النتيجة، إذ أن سياق البحث عنده ينتهي إلى القول بأن الولاية للكفاءة، وليست للفقاهة، فإذا توفرت عناصر الكفاءة في الفقيه المجتهد العادل فهو المختار، وإلّا فإن غيره ممن توفر على المعارف الإسلامية العامة والمعارف الحديثة هو الأولىٰ، الأمر الذي يمكن صياغته بمبدأ «ولاية المثقف الديني» وهي عندئذٍ ولاية شرعية، وليست غاصبة.

وليست هذه النتيجة ببعيدة عن أطروحة الشهيد الصدر، محمد باقر، التي منحت حق السيادة للأمة، مع رقابة الفقيه الجامع للشرائط، وقد علمنا أنه إنما كان يعني بالفقيه المرجع، ذلك «الإنسان الذي اكتسب، من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد، استيعاباً حيّاً وشاملاً ومتحرّكاً للإسلام ومصادره.. ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات، ليكون شهيداً عليه».

وبغياب هذه المواصفات سوف يفقد الفقيه صلاحيته وأهليته لموقع الشهادة، أو الخلافة، أو الرقابة هذا.

بل إن هذه المواصفات الضرورية، والتي لا يمكن التخلّي عنها في شروط القائد الأعلىٰ، سوف «تلغي» بحسب استنتاج السيد محمود الهاشمي «كثيراً من هؤلاء المجتهدين التقليديين» إلى المستوىٰ الذي يتراجع بهم، بحسب النصّ نفسه، إلى

«أصالة عدم الحجيّة، وأصالة عدم جواز تقليدهم، وعدم حجيّة فتاواهم».

وبلا شك فإن غياب هذه المواصفات لدىٰ فقهاء حقبة ما، لا يسلب حق الأمّة في السيادة علىٰ نفسها، وحقّها في تحقيق استقلالها وصيانة أمنها وهويتها في إطار نظام يقوم على أساس الإسلام، وعندئذٍ تترشح النتيجة الأخيرة لأبحاث السيد الهاشمي، والتي نصّت على «أن من أحاط بالمعارف الإسلامية، وأجاد استيعابها، وكان فاقداً لتلك الدقائق العقلية الأصولية، يكون أعلم من الذي يتقن الأبحاث العقلة، ولكنّه فاقد لتلك الثقافة العامّة من المعارف الإسلامية، لأن تأثير هذه المعارف في الفقه أكبر».

من كل هذا فإن الكفاءة العملية، والاستيعاب الحقيقي لمتغيرات الحياة ومستلزماتها، يلازمهما الادراك الكافي للمعارف الإسلامية العامة، هي المواصفات التي تؤهل صاحبها لموقع القيادة العليا.. وعندئذ يبقىٰ المتضلّع بدقائق الفقه مرجعاً في حدود تخصصه ودائرة اهتماماته الفعلية التي أثبت فيها قدرات لا تستغني عنها الأمة أو سلطتها السياسية المنتخبة.. وهذا هو معنى الفصل بين السلطتين، الدينية والسياسية، الأمر الذي قد لا تستغني عنه الأُمّة في بعض حقب عمرها، وتقلبات أيامها..

وبه نكون قد وضعنا الحلقة الأخيرة في إطار النظريات المطروحة حتى الآن في أساس نظام الحكم في الإسلام، وطبيعته.

ختاماً

كان هذا جمعاً مركزاً، وتبويباً جديداً، للمشروع السياسي عند رائد النهضة الفكرية الاسلامية المعاصرة .. حاولنا التركيز فيه على صلب المشروع، وما يدور حوله، ليس فقط رغبة في إحياء تراث صاحبه، وهو الجدير بالاحياء، بل لحاجتنا المعاصرة إلى مشروع متكامل، أعطى الأُمّة حقّها المشروع في النظام السياسي، في عهد يتهم فيه الاسلام بالاستبداد السياسي والاستبداد الديني معاً، من قبل انظمة

تحمل الديمقراطية شعاراً، إضافة إلى ما نشهده من نكوص في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، الذي أصبح أكثر من أي وقت مضى بأمسّ الحاجة إلى الارتكاز على أطروحة نظرية شاملة ومعمقة في الفكر السياسي ..

نرجو ان نكون قد وفقنا إلى ذلك .. والله من وراء القصد .

المصادر

الآصفي، الشيخ محمد مهدي:

- بحث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق - إعداد وحوار محمد الحسيني - ط ١، بيروت.

إسماعيل، د. محيي الدين:

- توبيني، منهج التاريخ وفلسفة التاريخ - الجمهورية العراقية، وزارة الاعلام - ١٩٧٧م.

أمين، عثمان:

- العروة الوثقىٰ لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده - تراث الإنسانية ج ٥.

الأمين، السيد محسن:

- أعيان الشيعة - دار التعارف للمطبوعات - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

بطاطو، حنا:

- العراق، ترجمة عفيف الرزاز - مؤسسة الأبحاث العربية - ط ١ - ١٩٩٠م.

البغا، د. مصطفىٰ:

- حديث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق - اعداد وحوار محمد الحسيني، ط ١، بيروت.

البهي، د. محمد:

- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - دار الفكر، ط ٧ - ١٩٩١م.

التونسي، خير الدين:

- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك - ط ١، تونس - ١٢٨٤هـ.

ابن تيمية:

- منهاج السنة - المكتبة العلمية - بيروت.

الجابري، السيد كاظم:

- ولاية الفقيه في فكر الصدر الثاني.. بحث في كتاب رجل الفكر والميدان، آية الله العظمىٰ محمد

محمد صادق الصدر، اعداد نخبة إحياء الذكرىٰ السنوية الأولىٰ لشهادة السيد محمد الصدر ـ ط ١ ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

جعفر، ملّا أصغر علي:

ـ الحياة السياسية للإمام الصدر ـ بحث في كتاب: محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، نخبة من الباحثين ـ دار الإسلام ـ ط ١ ـ ١٩٩٦م.

الجهاد، صحيفة ـ العدد ١٨٣ ـ ١ شعبان ١٤٠٥هـ.

جمهوري إسلامي ـ صحيفة إيرانية فارسية ـ ١٩ / ١ / ١٣٦١هـ.ش.

الحائري، آية الله السيد كاظم:

ـ أساس الحكومة الإسلامية ـ مطبعة النيل ـ ط ١ ـ بيروت ١٣٩٩هـ.

ـ مباحث الأصول ـ مطبعة مركز النشر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم ـ ١٤٠٨هـ.

حرك، أبو المجد:

ـ الاقتصاد السياسي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة، قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا ـ بالاشتراك مع يوسف كمال، دار الصحوة للنشر، القاهرة ـ ط ١ ـ ١٤٠٨هـ.

حسنة، عمر عبيد:

ـ كيف نتعامل مع القرآن الكريم، مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الحسني، سليم:

ـ رؤساء العراق (١٩٢٠ ـ ١٩٥٨م) ـ دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١ ـ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

ـ المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، دراسة وحوار مع السيد فضل الله، ط ١.

الحسيني، محمد:

ـ الإمام الصدر، سيرة ذاتية.. بحث في كتاب: محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره ـ نخبة من الباحثين ـ دار الإسلام ـ ط ١ ـ ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

ـ الاجتهاد والحياة، حوار على الورق ـ حوار وإعداد، بيروت ـ ط ١.

ـ اقتصادنا من وجهة نظر مختلفة ـ مجلة المنهاج ـ العدد ١٧.

الحكيم، السيد محمد باقر:

ـ علوم القرآن.

ـ النظرية السياسية عند الشهيد الصدر ـ مجلة قضايا إسلامية ـ العدد الثالث.

ـ نظرية العمل السياسي عند الشهيد الصدر ـ مجلة المنهاج ـ العدد ١٧.

الخرسان، صلاح:
ـ حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق ـ ط ١، بيروت.
الخميني، آية الله العظمىٰ الإمام:
ـ كتاب البيع ـ مؤسسة مطبوعات إسماعيليان ـ ط ٤ ـ ١٤١٠هـ. [٢: ٤٥٩ ـ ٤٨٨].
ـ الحكومة الإسلامية ـ مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام.
الدعوة، مجلة: العدد ٨٣ ـ الاخوان المسلمون يقودون تظاهرات الحرية في آذار / مارس ١٩٥٤م.
رضا، محمد رشيد:
ـ تفسير المنار، دار المعرفة، لبنان، ط ٢.
أبو رغيف، السيد عمار:
ـ نظرية المعرفة في ضوء الأسس المنطقية للاستقراء ـ مجلة المنهاج، العدد ١٧.
الرفاعي، عبد الجبار:
ـ المشهد الثقافي في إيران ـ إعداد ـ دار الهادي ـ ط ١ ـ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
ـ منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي ـ سلسلة روّاد الإصلاح (١)، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي.
ـ موجز في أصول الدين ـ للسيد الشهيد محمد باقر الصدر ـ تحقيق
رؤوف، عادل:
ـ العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية ـ المركز العراقي للاعلام والدراسات، ط ١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
الريسوني، د. أحمد:
ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الزحيلي، د. وهبة:
ـ حديث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط ١، بيروت.
زين العابدين، عبد السلام:
ـ الإمام الشهيد الصدر من فقه النصّ إلى فقه النظرية، مجلة قضايا إسلامية، العدد الأول.
السيد، د. رضوان:
ـ سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات ـ دار الكتاب العربي ـ ط ١ ـ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

السيف، توفيق:
- ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة - المركز الثقافي العربي - ط ١ - ١٩٩٩م.
الشاطبي:
- الموافقات في أصول الأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
شبّر، السيد حسن:
- العمل الحزبي في العراق - دار التراث العربي - ط ١، بيروت - ١٩٨٩م.
شبستري، محمد مجتهد:
- بحث حول التجديد في الفقه - المشهد الثقافي في إيران، إعداد عبد الجبار الرفاعي - ط١ - دار الهادي، بيروت - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
شلتوت، الإمام الأكبر الشيخ محمود:
- من توجيهات الإسلام - دار القلم. دون تاريخ.
شمس الدين، الشيخ محمد مهدي:
- الاجتهاد والتقليد - المؤسسة الدولية، ط١ - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- حديث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار وإعداد محمد الحسيني - الغدير - بيروت - ط١.
الصادقي، عارف:
- المشروع السياسي عند الصدر الثاني - بحث منشور في كتاب الصدر الثاني في ذكراه السنوية الأولى، مجموعة من الباحثين ٢٠٠٠م، وأيضاً: الصدر الثاني يشهد الإصلاح، مجموعة كتاب ٢٠٠٢م.
الصدر، آية الله العظمى السيد محمد باقر:
- الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد - الاجتهاد والحياة - حوار على الورق، اعداد وحوار محمد الحسيني، ط١، بيروت.
- الإسلام يقود الحياة - المجموعة الكاملة، م ١٢.
- اقتصادنا - المجموعة الكاملة، م٣.
- البنك اللاربوي في الإسلام - المجموعة الكاملة - م ١٢.
- علوم القرآن - أعده وأتمّ فصوله السيد محمد باقر الحكيم.
- الفتاوى الواضحة - المجموعة الكاملة - م ٩.
- فلسفتنا - المجموعة الكاملة - م ٢.
- الفهم الاجتماعي للنص - الاجتهاد، الحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط ١.

ـ لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية ـ المجموعة الكاملة، م ١٢.
الصدر، آية الله العظمى محمد محمد صادق:
ـ حديث في مجلة الوسط ـ العدد ١١٦.
ـ ما وراء الفقه ـ دار الأضواء ـ ط ١.
ـ مسائل وردود.
الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين القمي:
ـ علل الشرائع ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
الطالقاني، آية الله أبو الحسن:
ـ مقدمة على كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، للشيخ النائيني.
الطباطبائي، السيد محمد حسين:
ـ الميزان في تفسير القرآن ـ دار الكتب الإسلامية، طهران.
الطهراني، آغا بزرك.
ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ـ دار الأضواء، بيروت ـ ط ٢.
الطهطاوي، رفاعة:
ـ تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز.
عالية، د. سمير:
ـ نظرية الدولة وآدابها في الإسلام ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١ ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
عبد الحميد، د. محسن:
ـ الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده ـ دار ومكتبة الأنبار، دار الخلود ـ ط ١.
عطية، د. جمال الدين:
ـ مجلة المسلم المعاصر، العدد السادس.
العلوي، حسن:
ـ الشيعة والدولة القومية في العراق ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ ط ١، دون تاريخ.
العميدي، ثامر هاشم حبيب:
الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر ـ مجلة قضايا إسلامية ـ العدد الثالث ـ ١٤١٧هـ .
الغزالي، محمد:
ـ السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ـ دار الشروق ـ ط ١١ ـ ١٩٩٦م.

ـ كيف نتعامل مع القرآن الكريم ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
أبو فارس ، د. محمد عبد القادر:
ـ حكم الشورىٰ في الإسلام ونتيجتها ـ دار الفرقان ـ ط ١ ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
الفاروقي ، د. إسماعيل راجي:
ـ الاجتهاد والاجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام ـ مجلة المسلم المعاصر ، العدد التاسع.
الفاسي ، علّال:
ـ مقاصد الشريعة ومكارمها ـ دار الغرب الإسلامي ـ ط ٥ ـ ١٩٩٣م.
فضل الله ، آية الله السيد محمد حسين:
ـ حديث في كتاب الاجتهاد والحياة ، حوار على الورق ، إعداد وحوار محمد الحسيني ، ط ١ ، بيروت.
كديور ، الشيخ محسن:
ـ نظريات الدولة في الفقه الشيعي ـ مجلة قضايا إسلامية ـ العدد السادس ـ ١٤١٩ ـ ١٩٩٨م.
كوثراني ، د. وجيه:
ـ مختارات سياسية من مجلة المنار ـ دار الطليعة ، بيروت ـ ١٩٨٠م.
لواء الصدر ـ صحيفة ، العدد ٨٦٦ ـ جمادىٰ الثانية ـ ١٤١٩هـ.
مطهري ، د. مرتضىٰ:
ـ الاجتهاد في الإسلام ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، بعثت ، طهران.
النائيني ، الميرزا محمد حسين الغروي:
ـ تنبيه الأمة وتنزيه الملّة ـ ملحق بكتاب ضد الاستبداد ـ توفيق السيف ـ المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، ١٩٩٩م.
ابن نبي ، مالك:
ـ الظاهرة القرآنية ـ ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دون تاريخ.
النعماني ، محمد رضا:
ـ الشهيد الصدر ، سنوات المحنة وأيام الحصار ـ ط ١.
هادي ، محمد:
ـ حوارات ـ دون تاريخ.
الهاشمي ، السيد محمود الشاهرودي:
ـ نظرة جديدة في ولاية الفقيه ـ مجلة المنهاج ـ العدد الثامن.

المحتويات

صائب عبد الحميد

- ☐ ولد سنة ١٩٥٦م، العراق.
- ☐ بكالوريوس علوم فيزياء من جامعة بغداد سنة ١٩٧٧م.
- ☐ عني بالتاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية.
- ☐ له أكثر من ٢٥ بحثاً منشوراً في دوريات عربية.
- ☐ أسهم في تأسيس رابطة الكتاب والمثقفين العراقيين في المهجر، وانتُخب أميناً عاماً لها في عامها الأول.
- ☐ صدر له:

١ ـ منهج في الانتماء المذهبي: ثلاث طبعات.

٢ ـ ابن تيمية ـ حياته وعقائده: ثلاث طبعات.

٣ ـ حوار في العمق من أجل التقريب الحقيقي: ثلاث طبعات.

٤ ـ تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي (مسار الإسلام بعد الرسول ونشأة المذاهب): طبعتان.

٥ ـ خلافة الرسول بين الشورى والنص.

٦ ـ تاريخ السنة النبوية ـ ثلاثون عاماً بعد الرسول ﷺ: طبعتان.

٧ ـ الزيارة والتوسل.

٨ ـ علم التاريخ ومناهج المؤرخين.

٩ ـ محمد باقر الصدر ـ تكامل المشروع الفكري والسياسي: هذا الكتاب.

- ☐ له تحت الطبع:

ـ معجم مؤرخي الشيعة.

- ☐ له قيد الانجاز:

ـ تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي (السيرة النبوية ومجتمع الرسالة).

ـ محمد رسول الله ﷺ ـ السيرة المختصرة.

ـ معجم المؤرخين.

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

الكتاب	المؤلف
❑ اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
❑ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
❑ منهج الامام في التفسير	عبد السلام زين العابدين
❑ علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
❑ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
❑ الامام السجاد	حسين باقر
❑ اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
❑ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
❑ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
❑ جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
❑ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
❑ اسلمة الذات	كامل الهاشمي
❑ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
❑ القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
❑ مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة	عبد الجبار الرفاعي
❑ قضايا التجديد	حسن الترابي
❑ نظرات في الإعداد الروحي	حسين معن
❑ الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
❑ الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد